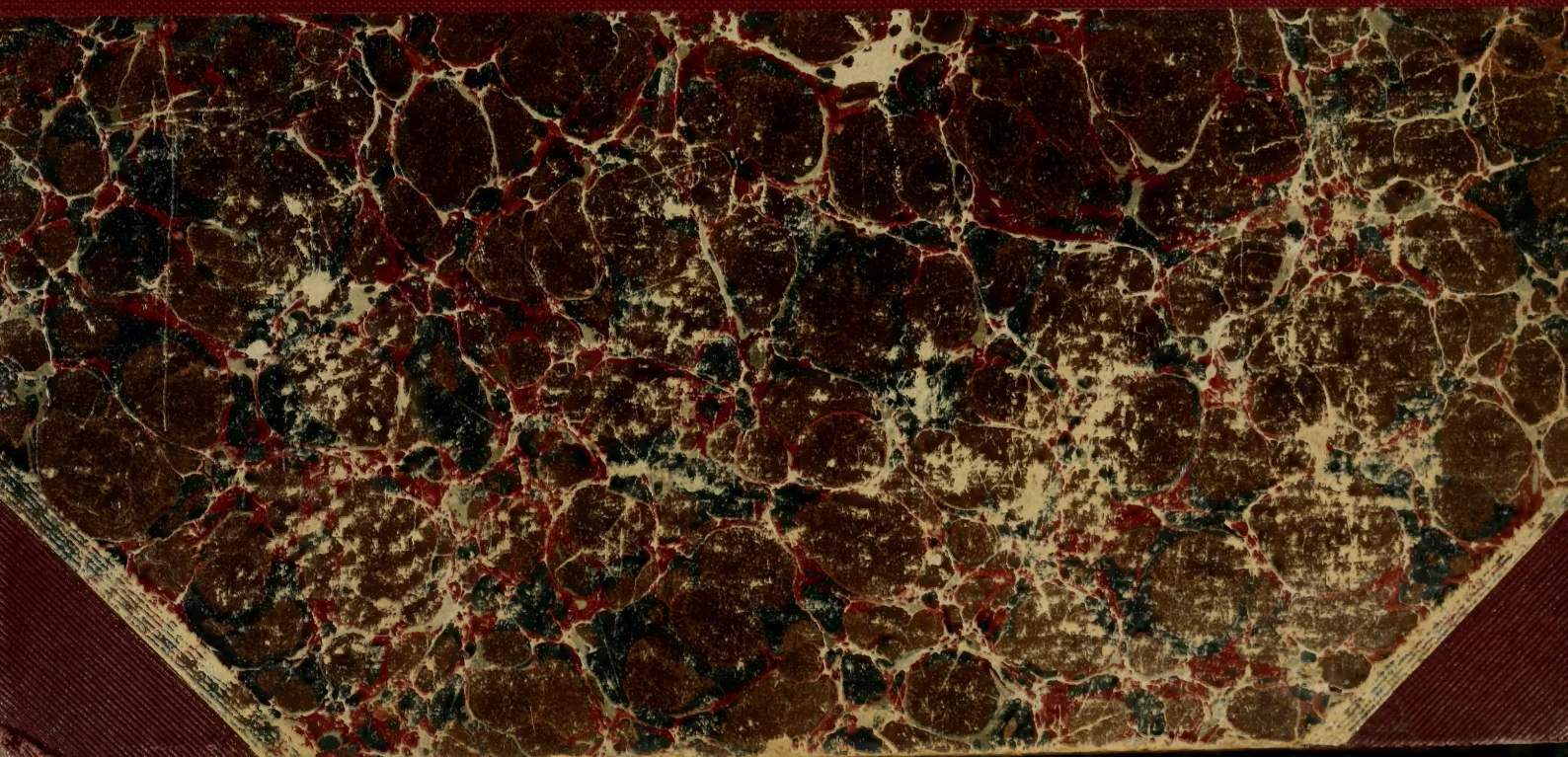
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00253036 8



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/eineneuedarstell00dill

Eine neue Darstellung

der

Leibnizischen Monadenlehre

auf Grund der Quellen.

Von

Eduard Dillmann.

Leipzig,
O. R. Reisland.
1891.

LIBRARY
APR 21 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2580
Z7D5

CATE

Vorwort.

Die hier erscheinende Schrift ist die Frucht einer gröfseren Reihe einzelner Untersuchungen über die Leibnizische Monadenlehre, zu welchen mich einige der in nachfolgender Einleitung angegebenen Überlegungen veranlafsten und durch die ich allmählich zu einer von der herkömmlichen in allen Punkten gänzlich abweichenden Auffassung des Systems geführt wurde. Ich war nun bestrebt, das Beweismaterial für diese Auffassung möglichst vollständig zusammenzustellen. Ich bin dabei zuweilen sehr weit ins Detail gegangen und habe öfter, bei den wichtigeren und insbesondere den grundlegenden Bestimmungen Leibnizens, eine stattliche Anzahl von Belegstellen aus den Quellen wörtlich angeführt. Indessen glaube ich, dafs dies angesichts der durchgängigen Neuheit und Eigenartigkeit meiner Ergebnisse, durch welche alle Vorstellungen, die bisher über die Monadenlehre im ganzen wie im einzelnen verbreitet gewesen sind, von Grund aus hinfällig werden dürften, nur geboten und jedenfalls kein Fehler gewesen ist. Im übrigen habe ich mich stets bemüht, jene Ergebnisse gegen alle etwaigen Einwendungen und Anfechtungen im voraus möglichst sicherzustellen, und ich selbst kenne gegenwärtig keine Frage und keinen Einwurf von Belang mehr, welcher denselben entgegengehalten werden könnte und nicht in dem vorliegenden Buche seine allseitige Erledigung gefunden hätte. Wenn gleichwohl

in dem einen oder anderen Punkte sich ernstere Schwierigkeiten erheben sollten, so bin ich gerne bereit, dieselben einer sorgfältigen und eingehenden Prüfung zu unterziehen und sie ihrer Lösung entgegenzuführen. Ich werde überhaupt für jede begründete sachliche Kritik der von mir vorgetragenen Ansichten nur dankbar sein; denn sie wird mir die Gelegenheit geben, die letzteren immer weiter zu vertiefen und ihre Notwendigkeit und Unumgänglichkeit in immer schärferes Licht treten zu lassen. Was die Darstellung selbst betrifft, so habe ich jederzeit mein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, meine Meinung so klar und faſslich wie nur irgend möglich zum Ausdruck zu bringen, und ich habe zu diesem Zwecke selbst Wiederholungen und breitere Ausführungen nicht gescheut, indem ich immer glaubte, daſs es besser sei, etwas zu weitläufig zu sein, als nicht vollkommen verstanden zu werden. Wenn dieses Buch dennoch an das eigene Nachdenken des Lesers groſse Anforderungen stellt, so liegt der Grund in der Natur der Sache selbst. Der Standpunkt Leibnizens, aus welchem seine sämtlichen Überzeugungen hervorgegangen sind, ist ein ungewöhnlich schwieriger, den man erst selbstthätig sich angeeignet und durchdacht haben muſs, bevor ein eindringlicheres Verständnis des Systems möglich ist, und diese Thätigkeit kann durch keine noch so lichtvolle Darstellung entbehrlich gemacht werden.

Mit diesen Bemerkungen und zugleich mit der Bitte um geneigte Aufnahme übergebe ich ein Werk langer und mühevoller Arbeit der Öffentlichkeit.

Berlin, den 31. August 1891.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung: Die bisherige Behandlung der Monadenlehre und die Notwendigkeit einer neuen Darstellung derselben (S. 1—20).

Die Begründung der Monadenlehre durch Leibniz (1 f.). Der Widerspruch zwischen dieser Begründung und der bisherigen apriorischen Ableitung des Systems (3—10). Die Unzulässigkeit einer Berufung auf die „Monadologie" für die letztere (10—12). Unhaltbarkeit dieser apriorischen Ableitung und damit der ganzen herkömmlichen Darstellung des Systems (12). Andere Indizien für die Mangelhaftigkeit dieser Darstellung (12—17). Die Notwendigkeit einer neuen quellenmäfsigen Darstellung der Monadenlehre (18—20).

Erste Abteilung.

Die Grundlegung der Monadenlehre (21—326).

1. Abschnitt: Der Körper im allgemeinen. Die Seele (21—84).

Die Erklärung der dynamischen Untersuchungen Leibnizens als die grundlegende Aufgabe der Forschung (21—23). Die Darstellung seiner Untersuchung über den Körper im allgemeinen (23—25). Die bisherigen Auffassungen dieser Untersuchung: Die erste derselben und ihre Widerlegung (26 f.); die zweite und ihre Widerlegung (27—29); die Darlegung der dritten (30 f.) und die Darlegung der allein richtigen Auffassung (32—35). Die Widerlegung der dritten von den bisherigen Auffassungen: auf Grund allgemeiner Erwägungen (35—40), auf Grund der Darstellung Leibnizens selbst (40—58). Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung (58—60) und die Notwendigkeit der schon angegebenen richtigen Auffassung (60—63). Die Voraussetzungen, welche der Untersuchung des Philosophen zu Grunde liegen (63—68). Seine eigenen

Angaben über die Tendenz und das Ergebnis dieser Untersuchung (68). Die verschiedenen Möglichkeiten, diese Angaben auszulegen, und ihre Widerlegung (68—71); die richtige Auslegung (71—73). Der Standpunkt Leibnizens (73—75). Die Bedeutung, welche der Satz, dafs der Körper ein Phänomen sei, von diesem Standpunkt aus annimmt (76—79). Eine Bestätigung dieses Standpunktes durch anderweitige Bestimmungen des Systems (79—81). Das Verhältnis Leibnizens zu der Atomistik (82—84).

2. Abschnitt: Die Bewegung und die aktive Kraft (85—137).

Darstellung der Auseinandersetzungen Leibnizens über das Prinzip der Bewegung (85—90). Verschiedene Möglichkeiten, dieselben aufzufassen: Die erste von ihnen und ihre Widerlegung (90 f.); die zweite und ihre Widerlegung (92 f.); die dritte und ihre Widerlegung (94 bis 96). Die allein richtige Auffassung (96—100). Folgerungen aus dieser: Das Wesen und die Beschaffenheit der aktiven Kraft (100—106). Die bisherige Ansicht über den allgemeinen Begriff der Kraft und die richtige Ansicht (106—109). Widerlegung der ersteren und Erhärtung der letzteren: auf Grund einer allgemeineren Erwägung (110), auf Grund der Darstellung Leibnizens über das Prinzip der Bewegung (111—115), auf Grund sonstiger Äufserungen desselben über die Natur der Kraft (115—126) und über die Natur der Substanz (126—129). Spezielle Erörterung über das Wesen des der Kraft innewohnenden Strebens: Die bisherige Ansicht hierüber und die richtige Ansicht (129 f.); Beweise für die letztere (130—133). Bestätigung aller dieser Ausführungen aus der Beschaffenheit der Monade (134 f.). Das Verhältnis von Streben und Vorstellung in den Substanzen (135 f.). Das Wesen der aus der Kraft hervorgehenden Thätigkeit (136 f.).

3. Abschnitt: Der Begriff des Körpers. Der Widerstand und die passive Kraft. Rückblick auf die dynamischen Untersuchungen Leibnizens (137—196).

Die Darstellung der Erörterungen Leibnizens über den Begriff des Körpers (137—139). Die bisherige Auffassung derselben und ihre Widerlegung (139—142). Die richtige Auffassung (143—145). Verhältnis dieser Erörterungen zu denjenigen über das Prinzip des Körpers (145 f.). Der Zusammenhang derselben mit dem sonstigen Standpunkt des Philosophen (146 f.). — Die Darstellung der Auseinandersetzungen Leibnizens über das Prinzip des Widerstandes (147 f.). Der Begriff des Widerstandes: Die bisherige Ansicht darüber und ihre Widerlegung (149—157); die richtige Ansicht (157 f.) und die Beweise für dieselbe (158—163); spezielle Untersuchung über den Begriff der Undurchdringlichkeit (163—165); ein scheinbarer Widerspruch hiergegen und seine Auflösung (165 f.); Zusammenhang der Bestimmungen über den Begriff

des Widerstandes mit dem Standpunkte des Philosophen und mit seinem allgemeinen Körperbegriff (167). Die Erklärung der Auseinandersetzungen über das Prinzip des Widerstandes: Die bisherige Auslegung derselben und ihre Widerlegung (168—170): die richtige Auslegung (170 f.). Folgerungen aus dieser Auslegung: Das Wesen der passiven Kraft (171—173): Verhältnis der aktiven und der passiven Kraft (173 f.): Bestätigungen für diese Wesensbestimmung der passiven Kraft: aus der Beschaffenheit der Monade (174—182), aus verschiedenen sonstigen Äußerungen des Philosophen (182—184). — Der Satz von der Erhaltung der Kraft und sein Ursprung (184—187). — Das Verhältnis der verschiedenen Untersuchungen Leibnizens über das Prinzip des Körpers zu einander (187—189). Ihre zeitliche Entstehung (190 f.). — Die Unhaltbarkeit der bisherigen apriorischen Ableitung des Systems (191—193). Der Wert der „Monadologie" für die Erkenntnis der Monadenlehre (193 f.).

4. Abschnitt: Die mechanische Naturerklärung als Voraussetzung des Systems (194—196).

5. Abschnitt: Die geschichtliche Stellung Leibnizens (196—243).

Die bisherigen Ansichten über das Verhältnis Leibnizens zu Kartesius und Widerlegung derselben (196—199). Die gewöhnliche Ansicht über die Beziehungen Leibnizens zu Spinoza und ihre Widerlegung (199—205). Die neueste Hypothese über einen engeren Zusammenhang Leibnizens mit Spinoza und ihre Unhaltbarkeit (205—225). Positive Darstellung über die geschichtliche Stellung Leibnizens: sein Verhältnis zu der mechanischen Naturerklärung der Modernen (225—227) und zu der formalistischen der Alten und der Scholastiker (227—229): die Monadenlehre als Vereinigung beider Richtungen (229—235): die Beweise für diese Darstellung (235—243).

6. Abschnitt: Der Körper als solcher. Die Begriffe des Raumes und der Zeit (243—300).

Der Körper als das Resultat unendlich vieler einfacher Substanzen (243—245). Der Körper als Phänomen (245—248). Die Bedeutung des Satzes, daß die Materie ein Phänomen sei (248); Beweise hiefür: scheinbare Widersprüche dagegen und Auflösung derselben: Der Vergleich des Körpers mit den Farben u. dgl. (258—260), die Bezeichnung des Körpers als eines wohlbegründeten Phänomens (260—264). Der Körper keine verworrene Vorstellung, sondern ein Phänomen (264—268). — Die Bestimmungen Leibnizens über das Wesen des Raumes: Die bisherige Auffassung derselben und die richtige Auffassung (268—270).

Widerlegung der ersteren auf Grund der Angaben des Philosophen (270—282). Die Notwendigkeit der letzteren Auffassung (282—284). Die Bestimmungen der Quellen über das Wesen der Zeit (284). Begründung derselben: Der Begriff der Bewegung (284—287), die Natur der Zeit (288 f.). Das Wesen der kontinuierlichen Gröfsen: Der Körper seinem Begriffe nach eine diskrete Gröfse (289—292); ebenso die Bewegung (292 f.); die kontinuierlichen Gröfsen als blofse Beziehungen (293—295); die Belege hierfür (295—298); die Anwendbarkeit der kontinuierlichen Gröfsen in der Mathematik (299 f.); das Problem des Kontinuums in der Monadenlehre (300).

7. Abschnitt: Die Substanzen als Repräsentationen der äufseren Dinge (301—304).

Die Substanzen stellen die äufsere Welt dar (301 f.). Die Gründe für diese Bestimmung (302). Das Verhältnis der Substanz zu ihrem Körper (303). Dieser als der Gesichtspunkt der Substanz (304).

8. Abschnitt: Der Begriff der Repräsentation (304—315).

Die beiden bisherigen Ansichten über das Wesen der Repräsentation. Darlegung und Widerlegung der ersten (304—308). Darlegung der zweiten und ihre Widerlegung, sowie die richtige Ansicht und die Beweise für diese (308—314). Folgerungen aus diesen Ausführungen (314 f.).

9. Abschnitt: Die Vorstellung (315—322).

Die Substanzen als Repräsentationen der Phänomene (315 f.). Folgerungen aus diesem Satz (317 f.). Der Begriff der Vorstellung (318 f.). Die Begründung desselben durch Leibniz (319—322).

10. Abschnitt: Die Leibnizische Terminologie (322—326).

Zweite Abteilung.

Die weitere Ausgestaltung des Systems (327—510).

1. Abschnitt: Der Begriff der Substanz (327—329).

2. Abschnitt: Die individuelle Substanz (329—341).

Die Schriften, in denen Leibniz von der individuellen Substanz spricht (329 f.). Die bisherige Ansicht über die Ableitung und den Begriff der individuellen Substanz (330). Widerlegung dieser Ableitung (331—333). Widerlegung dieses Begriffes und der richtige Begriff der individuellen Substanz (333—335). Der Grund dafür, dafs der Philosoph die individuelle Substanz an die Spitze seiner ersten Schriften setzt (336 bis 341).

3. Abschnitt: Die Thätigkeit der Monaden als Folge ihrer Natur. Die Monaden als Ausdrücke des gesamten Universums (341—348).

Jeder Zustand der Substanz eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes (341 f.). — Die Leibnizische Begründung des Satzes, dafs die Substanzen das gesamte Universum vorstellen (343 f.). Der ursprüngliche Grund für denselben (344—347). Die Möglichkeit einer Vorstellung der gesamten Welt durch die Substanz (347 f.).

4. Abschnitt: Die Unterschiede in den Vorstellungen. Das Gesetz der Kontinuität (348—374).

Der Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen (348—352). Die Grenze zwischen beiden Arten von Vorstellungen eine fliefsende (352). Der Grund für die Verworrenheit der Vorstellungen (352—354). — Besprechung des Kontinuitätsgesetzes in seiner Anwendung auf die Geometrie (355 f.), auf die Physik (356—359), auf die Metaphysik (359—363). Der Ursprung des Kontinuitätsgesetzes: Widerlegung der bisherigen Ansichten über denselben (363—368); die richtige Ansicht (368—374).

5. Abschnitt: Die Harmonie der Monaden (374—399).

Worauf die Harmonie der Substanzen beruht: Darlegung der bisherigen Auffassung und der richtigen Auffassung (374—379); Widerlegung der ersteren und Erhärtung der letzteren auf Grund der früheren Ergebnisse (379), auf Grund einer allgemeineren Überlegung (379—387) und auf Grund quellenmäfsiger Belege (387—389). Der Ursprung der Lehre von der Harmonie der Dinge: die bisherige Ansicht darüber und ihre Unhaltbarkeit (390); die richtige Ansicht und die Beweise für diese (391—397). Das Verhältnis dieser Lehre Leibnizens zu der zeitgenössischen Philosophie (397 f.). Die Bedeutung des physischen Einflusses für das Gebiet der Phänomene (398 f.).

6. Abschnitt: Das Handeln und Leiden der Substanzen (399—408).

Die bisherige Auffassung der Quellenangaben über das Handeln und Leiden der Substanzen und ihre Widerlegung (399—401). Die richtige Auffassung (401—404). Der Zusammenhang dieser Erörterung mit dem übrigen System (404—408).

7. Abschnitt: Die Zweckthätigkeit und die Freiheit der Substanzen (409—441).

Die Monaden als zweckthätige Substanzen (409—416). — Erörterung über die Willensfreiheit. Vorbemerkungen zu derselben (416 f.). Ob die Willensfreiheit durch die göttliche Thätigkeit vernichtet wird? (418 f.). Ob ihr durch das eigene Wesen der Substanz Abbruch geschieht (419 f.):

*

Die bisherige Ansicht darüber (420—422) und ihre Widerlegung auf Grund einer allgemeineren Überlegung (423 f.) und auf Grund der Darstellung Leibnizens (424—435): die richtige Ansicht (435—437) und ihre Erläuterung (437—441). Die Monaden als frei handelnde Substanzen (441).

8. Abschnitt: Die Lehre von Gott (441—499).

Die bisherige Ansicht über das Verhältnis Gottes zu den Substanzen und ihre Widerlegung auf Grund der Quellen (441—449). Die beiden Darstellungen Leibnizens, wonach die Monaden einerseits besondere Substanzen neben Gott sind (450 f.) und andrerseits Gott dieselben dennoch kontinuierlich produzieren soll (451—454), und ihr Verhältnis zu einander (454—456). Die Angaben Leibnizens über die Ableitung Gottes aus der Thatsache der Harmonie der Monaden (458—460). Die richtige Auslegung derselben (460—462): Die Erläuterung dieser Auslegung (462—464) und das allgemeine Wesen Gottes, wie es nach der letzteren gedacht werden mufs (464 f.): der Sinn, welchen die Erklärungen des Philosophen hiernach annehmen (465 f.): die Beweise für die Richtigkeit der angegebenen Auslegung (466—468). Die Bestimmung, dafs Gott die Welt kontinuierlich produziert, von dem nun gewonnenen Standpunkt aus betrachtet, und ihre Bedeutung für die Weltanschauung Leibnizens, sowie für sein Verhältnis zu Spinoza (468—475). Der ideale, durch Gott vermittelte Zusammenhang der Monaden (475). Das spezielle Wesen Gottes: Gott als vorstellendes Wesen (476): die Gleichzeitigkeit aller seiner Handlungen (476 f.): die Möglichkeit einer Wahl durch Gott (477—479): das Motiv für seine Wahl (479 f.): Gott als Monade (480 f.) und als der natürliche Abschlufs des Systems (482—484); die Unfähigkeit der endlichen Substanzen, das göttliche Wesen vollständig zu begreifen (484—486). Die Erörterung über die Willensfreiheit Gottes: die gewöhnliche Ansicht darüber und ihre Widerlegung (486—489); eine andere Ansicht und ihre Widerlegung (489—493); die richtige Ansicht (494—499). Gott als zweckthätiges Wesen (499).

9. Abschnitt: Die teleologische Naturerklärung (499—510).

Vorbemerkungen (499—501). Die Notwendigkeit einer teleologischen Naturerklärung neben der rein mechanischen (501—505). Der teleologische Ursprung der mechanischen Grundgesetze (505—510).

Schlufs.

Rückblick auf die Monadenlehre (510—525).

Rekapitulation der früheren Darstellung (510—521). Die gesamte Monadenlehre als die Konsequenz einer Grundtendenz und eines Grundproblems (521 f.). Die geschichtliche Stellung Leibnizens (522). Sein Entwicklungsgang (522 f.). Die Widerspruchslosigkeit des Systems (523—525).

Einleitung.

Das System, welches gegenwärtig in den Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie als die Leibnizische Monadenlehre ausgegeben zu werden pflegt, giebt schon bei geringer Bekanntschaft mit den Quellen zu mancherlei Ausstellungen Anlafs.

Fast überall, wo es sich um die Grundlegung seines Systems handelt, nimmt Leibniz von der Betrachtung des Körpers und dessen Eigenschaften seinen Ausgangspunkt. Schon der sogenannte „metaphysische Diskurs" begründet die Wiedereinführung der substantiellen Formen mit der Thatsache der Bewegung, mit dem Hinweis darauf, dafs diese etwas rein Relatives sei. Der an diese Abhandlung sich anschliefsende Briefwechsel mit Arnauld beschäftigt sich aufs eingehendste mit der Frage nach der Einheit des Körpers und kommt zu dem Resultat, dafs die letztere nur gewahrt bleiben könne, wenn man in dem Körper aufser der blofsen Gröfse noch ein unteilbares Wesen, eine Seele anerkenne. In dem „Neuen System" erklärt der Philosoph ausdrücklich, dafs er ursprünglich ein begeisterter Anhänger der neueren mechanischen Weltanschauung gewesen sei, dafs sich ihm aber, als er die Prinzipien der Mechanik selbst geprüft, die Annahme blofs ausgedehnter Massen als unzureichend erwiesen habe, und dementsprechend nehmen die Erörterungen über den Körper auch hier den breitesten Raum ein. Eben diese bilden auch in dem ausgebreiteten Briefwechsel mit De Volder und mit Des Bosses den beherrschenden Mittel-

punkt der Diskussion. Es giebt dann noch verschiedene Schriften (besonders unter denjenigen, welche gegen Descartes und den Cartesianismus gerichtet sind), in denen Leibniz weitläufig und in der unzweideutigsten Weise die fundamentale Bedeutung dieser dynamischen Untersuchungen für sein System hervorgehoben hat, und auch sonst kommt er, so oft die Begründung seiner Substanzen in Frage steht, immer wieder auf sie zurück.

Wenn man dieselben nun trotzdem unter den grundlegenden Bestimmungen der Monadenlehre zuweilen nicht einmal erwähnt, so müssen wir derartigen Darstellungen natürlich von vornherein mit Mifstrauen entgegenkommen. Denn es ist nicht zu erwarten, dafs Arbeiten, die schon in ihren Prinzipien im Widerspruch mit den Quellen stehen, in ihrem weiteren Fortgange denselben näher kommen sollten. Thatsächlich läfst man denn auch gewöhnlich den Philosophen die allgemeinsten Sätze des Systems aus dem Wesen der körperlichen Erscheinungen ableiten. Freilich verfährt man auch in diesem Falle in einer Art, die keineswegs gebilligt werden kann. Denn abgesehen davon, dafs man es gemeinhin an jeder eindringlicheren Erklärung der bezüglichen Auseinandersetzungen Leibnizens fehlen läfst, trotzdem dieselben bei näherer Erwägung eine Menge der schwierigsten, ja kaum lösbar erscheinender Fragen hervorrufen, pflegt man dieselben sogar nicht einmal vollständig zusammenzustellen. Es handelt sich hier besonders um drei Untersuchungen. Die erste, welche sich auf die Einheit des Körpers bezieht, pflegt trotz der sorgfältigen und umfangreichen Besprechung, die ihr Leibniz zu teil werden läfst, entweder gar keiner Beachtung gewürdigt oder mit einigen kargen Worten abgethan zu werden. Die zweite, welche die körperliche Bewegung zum Gegenstande hat und über deren hervorragende Bedeutung man sofort belehrt wird, sobald man es nur einmal unternimmt, die verschiedenen zerstreuten Äufserungen des Philosophen zu exzerpieren und im Zusammenhange miteinander zu betrachten, scheint überhaupt kaum bekannt zu

sein, und nur die dritte, die es mit dem Widerstande der Materie zu thun hat, pflegt sich, wiewohl sie äufserlich am wenigsten hervortritt, einer gröfseren Aufmerksamkeit zu erfreuen, offenbar weil sie dem gewöhnlichen Verstande näher kommt, als die beiden anderen.

Sehen wir indessen auch hiervon ab, so springt doch in den herkömmlichen Darstellungen der Monadenlehre sofort ein anderer, viel tiefer greifender Mangel in die Augen, und diesen müssen wir etwas näher beleuchten. Wenn man nämlich auch die Erörterungen Leibnizens über die Natur des Körpers an die Spitze des Systems stellt, so ist man doch sehr weit davon entfernt, dasselbe wirklich aus ihnen abzuleiten oder auch nur den Versuch einer solchen Ableitung zu machen. Man benutzt dieselben vielmehr durchgängig lediglich zum Zweck des Nachweises, dafs überhaupt irgendwelche einfachen, thätigen Substanzen, die Monaden, als die Elemente der Dinge angenommen werden müssen. Sobald man sich aber dieser Bestimmungen versichert hat, stellt man jene Erörterungen gänzlich bei Seite und schlägt einen vollständig neuen Weg ein. Ohne jedwede Rücksicht auf den Anfang, den man genommen hat, läfst man nämlich nun den Philosophen in rein apriorischer Weise aus den abstrakten und leeren Begriffen der Einfachheit und Thätigkeit im allgemeinen, aus welchen man überdies natürlich alles beweisen kann, je nachdem man sie zu wenden versteht, sämtliche konkrete Eigenschaften der Monaden entwickeln, gerade als ob von dem Wesen des Körpers überhaupt gar nicht die Rede gewesen wäre.

Diese Darstellung erregt nun aber durch sich selbst solche Bedenken, sie ist innerlich so widerspruchsvoll, dafs man fast unwillkürlich zu der Frage gedrängt wird, ob dieselbe denn wirklich im Sinne Leibnizens ist. Wenn nämlich die Monaden die Prinzipien des Körpers sein sollen, so sollte man erwarten, dafs nicht nur ihr allgemeiner Charakter, sondern auch ihre nähere Bestimmtheit aus der Natur des letzteren, nicht aber aus abstrakten Argumentationen gefolgert

werden müsse. Denn wenn sie nicht auch im einzelnen so beschaffen sein würden, dafs sich aus ihnen die materiellen Vorgänge vollständig erklären, so würden sie eben nicht die Prinzipien derselben sein können, wie sie es doch ihrer Ableitung nach sein sollen. Man wird nun freilich vielleicht einwenden wollen, dafs es zu dieser Erklärung ja möglicherweise genügen könnte, wenn es überhaupt einfache, überhaupt thätige Substanzen gäbe, und dafs also in diesem Falle die besonderen Attribute der letzteren allerdings durch anderweitige Betrachtungen ausgemacht werden müssen. Allein dafs dieser Einwand nicht haltbar wäre, ergiebt sich bei einigem Nachdenken sofort. Denn der Körper ist eben nicht etwas Allgemeines, sondern ein konkretes, ganz bestimmtes Ding, und seine Prinzipien können daher auch nur ganz bestimmter Natur sein. Wenn die Monade die körperliche Substanz darstellen soll, so genügt es doch offenbar nicht, dafs sie überhaupt irgend eine beliebige einfache Substanz ist; vielmehr wird sie irgend eine genau angebbare Beziehung zu diesem Körper haben müssen. Wenn sie weiter das Subjekt der Bewegung bilden soll, so reicht es doch nicht hin, dafs sie etwas Thätiges im allgemeinen ist, sondern diese Thätigkeit wird der Bewegung in irgend einer Weise entsprechen, ja sie wird so genau bestimmt sein müssen, dafs daraus einleuchtet, warum die körperlichen Bewegungen mechanischen Gesetzen folgen, warum der einzelne Körper in jedem Falle gerade so und nicht anders handelt u. dgl. Und wenn vollends die Monade die Ursache des Widerstandes sein soll, so befriedigt eine so abstrakte Fassung ihrer Natur noch viel weniger. Denn der Widerstand ist ein ganz eigentümliches Phänomen, wird also auch nur auf ganz eigentümliche Substanzen zurückgeführt werden können, und je nach unserer Auffassung von dem Wesen des Widerstandes werden wir notwendig zu vollkommen verschiedenen Ansichten über die genauere Art der Bethätigung dieser Substanzen gelangen müssen. Das alles sind ja so selbstverständliche Sätze, dafs ein Zweifel daran nicht möglich ist.

Erfordern nun aber einerseits die körperlichen Erscheinungen ganz bestimmte Prinzipien und sollen andererseits nach Leibniz die Monaden die Prinzipien dieser Erscheinungen sein, dann ist es auch unmöglich, die besonderen Attribute der Monaden aus abstrakten Überlegungen deduzieren zu wollen, welche mit dem Wesen des Körpers nichts zu schaffen haben.

Dazu kommt noch ein anderes. Begründet man nämlich die Annahme der Monaden zwar zunächst aus der Erfahrung, leitet man aber daraus nur die allgemeinen Prädikate der Substanzen, nämlich die Prädikate der Einfachheit und Thätigkeit schlechthin ab, so erhebt sich doch, da eben aus diesen Prädikaten schlechterdings nichts wirklich Existierendes begriffen werden kann, unter allen Umständen hinterher das Problem, auf welche Eigenschaften dieser Substanzen denn nun die konkreten Dinge, z. B. die Bewegung und der Widerstand, zurückgeführt werden müssen, und dieses Problem würde sich dann also nur auf spekulativem Wege lösen lassen. Man kommt daher notwendig zu dem Widerspruche, daſs zwar die Monaden um der materiellen Phänomene willen eingeführt werden, daſs aber die Frage, wodurch sich diese Phänomene eigentlich erklären, dennoch durch Betrachtungen ausgemacht wird, welche zu den letzteren nicht in der geringsten Beziehung stehen.

Die herkömmlichen Darstellungen verwickeln sich denn auch in der That in diesen Widerspruch, und dieser tritt an einzelnen Stellen besonders deutlich zu Tage. So pflegt man z. B., nachdem man in apriorischer Weise die Hauptbestimmungen des Systems gefunden, u. a. auch den Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen auseinandergesetzt hat, plötzlich bei dieser oder jener Gelegenheit darauf hinzuweisen, in den deutlichen Vorstellungen bestehe die aktive, in den konfusen die passive Kraft, und jene sei das, was der Bewegung, diese das, was der Widerständigkeit der Materie zu Grunde liegt. Anstatt also gleich von vornherein die Prinzipien der Bewegung und

des Widerstandes so genau zu definieren, daſs aus ihnen diese Erscheinungen vollständig eingesehen werden können, folgert man aus den letzteren zunächst irgendwelche vagen, ganz allgemein gehaltenen Substanzen, aus welchen als solchen überhaupt noch nichts Konkretes resultieren kann. Dann erfüllt man vermittelst allgemeiner Definitionen und Schlufsfolgerungen diese Substanzen mit einem konkreten Inhalt, und schliefslich ergreift man eine von den so gewonnenen Bestimmungen und sagt, diese seien das Reale, was das Phänomen der Bewegung und des Widerstandes verursacht. Die innere Unhaltbarkeit einer derartigen Argumentation ist zu augenfällig, als daſs man weitere Worte darüber zu machen brauchte.

Ja, man läſst sogar der Darlegung der Hauptlehren des Systems gewöhnlich ein eigenes Kapitel folgen, in welchem die Leibnizische Naturphilosophie einer gesonderten Besprechung unterworfen wird. Man pflegt hier mit der Behauptung zu beginnen, daſs es, nachdem man die grundlegenden Lehren des Philosophen auf deduktivem Wege gefunden habe, nun darauf ankomme, aus den Monaden die konkrete Welt zu konstruieren, daſs es sich jetzt darum handle, die Erscheinung der körperlichen Masse und ihrer Bewegung, die Körperwelt und ihre Gesetze aus den Substanzen und ihren Eigenschaften, wie man diese durch jene abstrakten Manipulationen gewonnen hatte, zu erklären. Und diese Erklärung leistet man dann, indem man in ebenso abstrakter Weise, ohne auch nur im geringsten das Wesen des Körpers selbst zu berücksichtigen, die vorher gefundenen Bestimmungen in Verbindungen miteinander bringt, für die man schlechterdings keine realen Gründe einsieht. Während man daher zu Anfang den Philosophen die einfachen Substanzen überhaupt nur deshalb für notwendig erachten lieſs, weil die Erfahrung, die materiellen Phänomene ohne dieselben nicht verstanden werden können, läſst man ihn doch das nähere Wesen jener Substanzen nicht durch diese Phänomene, sondern durch apriorische Überlegungen bestimmen, um nun

umgekehrt erst auf Grund der so erhaltenen Ergebnisse zu der Erkenntnis zu kommen, wie jene Phänomene eigentlich entstehen.

Hierin liegt nun aber, wie jeder zugeben muſs, der diesen Gedankengang unbefangenen Sinnes erwägt, ein so handgreiflicher, fast unerträglicher Widerspruch, daſs man die Richtigkeit der traditionellen Darstellung notwendig in Zweifel ziehen muſs. Man muſs die Frage aufwerfen, ob denn diese Darstellung in der That den Quellen entspricht, ob es sich, wenn wir die Schriften Leibnizens einer eingehenderen Prüfung daraufhin unterziehen, wirklich bewahrheiten sollte, daſs er zwar die Annahme der Monaden auf Erfahrungsthatsachen gestützt und dennoch die konkrete Beschaffenheit derselben nicht aus diesen Thatsachen, sondern aus vagen Spekulationen hergeleitet habe, ob es sich nicht vielmehr bei einer genaueren Durchforschung der auf den Körper bezüglichen Untersuchungen des Philosophen herausstellen sollte, daſs nicht bloſs jene ganz allgemeinen, sondern auch die spezielleren Sätze des Systems sich aus diesen Untersuchungen ergeben, daſs die Natur der Substanzen durch die letzteren unmittelbar schon so vollständig, bis ins Detail hinein bestimmt wird, daſs für eine Begründung aus bloſsen Begriffen überhaupt gar kein Platz mehr vorhanden ist, kurz, ob nicht das gesamte System aus diesen Untersuchungen sich begreifen lasse und thatsächlich begriffen werden müsse.

Und in dieser Vermutung werden wir noch durch eine andere Thatsache bestärkt. Die dynamischen Auseinandersetzungen Leibnizens enthalten nämlich in der That, wie man schon bei dem oberflächlichsten Blicke auf die Quellen wahrnehmen kann, eine sehr bemerkenswerte und entschiedene Widerlegung der traditionellen Auffassung. Um uns hier nicht zu weit ins einzelne zu verlieren, wollen wir nur einen Hauptpunkt anführen. Unter diesen Auseinandersetzungen des Philosophen spielt nämlich diejenige eine hervorragende Rolle, welche sich mit der Einheit des Körpers beschäftigt,

und dieselbe fällt schon äußerlich durch den breiten Raum auf, den sie in den Quellen einnimmt. Leibniz führt hier aus, daß der Körper eine bloße Vielheit, ein reines Aggregat sei, daß daher, wenn er eine Substanz sein solle, ihm eine Seele zugestanden werden müsse: denn nur der organische Körper sei etwas Substantielles, die bloße Masse aber ein reines Phänomen. Dieser Untersuchung wird nun, entsprechend der vorher geschilderten herkömmlichen Behandlung der Monadenlehre, wenn überhaupt, doch nur andeutungsweise zu Anfang des Systems gedacht und erst, nachdem man alle wesentlichen Sätze desselben entwickelt hat, pflegt man in dem schon berührten Kapitel über die Naturphilosophie Leibnizens ausführlicher auf dieselbe einzugehen. Und zwar pflegt man dann ihren Inhalt etwa in folgender Weise wiederzugeben: Kraft der prästabilierten Harmonie stehen alle Monaden zu einander in Beziehung: sofern nun eine von ihnen das deutlicher vorstellt, was mehrere andere verworren vorstellen, so entsteht ein Aggregat von Monaden, welches von einer Zentralmonas, einer Seele beherrscht wird, kurz ein organisches Wesen. Eine solche von einer Seele verknüpfte Vielheit von Monaden konstituiert nun eine wahrhafte Einheit und macht das aus, was wir eine körperliche Substanz nennen: sie ist das Reale, welches der körperlichen Erscheinung zu Grunde liegt. Wo dagegen in einer Menge von Monaden die Seele fehlt, da setzen diese nicht wirklich *eine* Substanz zusammen, sie *erscheinen* nur als *ein* Körper und bilden also ein Phänomen. In dieser oder ähnlicher Weise spricht man sich durchweg über jene Erörterungen Leibnizens aus. Hiernach würde also der Philosoph in denselben die Monadenlehre bereits voraussetzen, und seine Tendenz würde lediglich die sein, nachzuweisen, wie aus den Monaden die Erscheinung des Körpers hervorgehe, wie wir vom Standpunkte der Monadenlehre aus über die materielle Welt urteilen müssen, inwieweit derselben von hier aus noch Substantialität zugesprochen werden könne, und inwieweit sie sich in bloße Phänomene auflöse.

Diese Darstellung ist indessen völlig unhistorisch. Man möge Leibniz verstehen, wie man wolle, dafs diese Ansicht nicht richtig ist, steht aufser jedem Zweifel. Man vergleiche die bezüglichen Auslassungen Leibnizens in dem Briefwechsel mit Arnauld, in dem „Neuen System", in dem Briefwechsel mit De Volder u. a., überall ist sein Bestreben darauf gerichtet, aus der Thatsache, dafs der Körper eine Vielheit ist, die Notwendigkeit der Annahme unteilbarer Wesen darzuthun. Nirgends dagegen, aber auch nirgends setzt er die Monadenlehre bereits voraus, nirgends vor allem ist es seine Absicht, die Entstehung der Körperwelt aus der Welt der Monaden zu erklären u. dgl. Und auch in dem Briefwechsel mit Des Bosses ist von dieser letzteren Tendenz schlechterdings keine Rede, wenngleich der Philosoph es hier schon als feststehend ansieht, dafs der Körper aus den Monaden bestehe, eine Anomalie, welche die Entwickelung der Diskussion mit sich brachte. So erweist sich die Stellung, welche man diesen Erörterungen im ganzen des Systems gegeben hat, als mit den einfachsten und unleugbarsten Thatsachen der Quellen im Widerspruche stehend: sie gehören insgesamt allein und ausschliefslich an den Anfang, nicht an das Ende des Systems, sie sind die Grundlage, nicht die Folge desselben.

Sobald man aber dies im Auge behält, fällt überhaupt das ganze Gebäude der Monadenlehre, wie man es sich gemeinhin zu konstruieren pflegt, in sich zusammen. Denn hat man schon bisher, wie man sieht, diese dynamischen Erörterungen des Philosophen gar nicht zu erklären vermocht, ohne sehr detaillierte Bestimmungen des Systems zu Hülfe zu nehmen, so ist doch soviel unter allen Umständen klar, dafs, wenn man dieselben an die Spitze des Systems stellt, aus ihnen nicht blofs der abstrakte Satz folgen kann, es müsse überhaupt irgend welche einfachen und thätigen Wesen geben, sondern dafs sie unmittelbar durch sich selbst zu einer viel bestimmteren Fassung der Natur dieser Wesen führen müssen. Ist aber dies der Fall, dann liegt auf der

Hand, dafs eine apriorische Begründung der Monadenlehre überhaupt unmöglich gemacht wird.

Alles dieses legt nun die Vermutung sehr nahe, dafs es mit der Ableitung des Systems aus blofsen Begriffen, wie man sie bisher beliebt hat, nichts sei, dafs dasselbe vielmehr seinem ganzen Umfange nach aus den dynamischen Untersuchungen Leibnizens resultiere. Und diese Vermutung wird auch durch die sogenannte „Monadologie" nicht abgeschwächt.

Wenn man nämlich durchgehends jene Ableitung acceptiert hat, so liegt der Grund hierfür lediglich darin, dafs Leibniz selbst in einer seiner Schriften, der „Monadologie", aber auch nur in dieser, sich derselben bedient hat. Er geht hier von dem Begriffe der Monade als einfacher Substanz aus; er folgert daraus, dafs sie weder entstehen noch vergehen und dafs sie keinen Einflufs von aufsen erfahren könne; er fügt hinzu, dafs sie immer Qualitäten haben müsse, weil sie sonst überhaupt kein Wesen sei, sowie dafs jede Substanz unaufhörlich der Veränderung unterworfen sei: aus dem Begriffe der Veränderung zieht er dann den Schlufs, dafs den Monaden Vorstellung und Streben zukomme, und da sich hieraus ergiebt, dafs alle Monaden Seelen sind, setzt er die Unterschiede, die zwischen ihnen und insbesondere zwischen den gewöhnlichen Monaden und der menschlichen Seele bestehen, auseinander; indem er so auf die beiden Grundsätze des menschlichen Denkens, den Satz des Widerspruches und denjenigen vom zureichenden Grunde kommt, beweist er aus diesem letzteren, dafs es ein höchstes Wesen, einen Gott geben müsse, und schliefst dann aus dem Begriffe des höchsten Wesens auf die Eigenschaften Gottes u. s. w. Man sieht, Leibniz entwickelt hier sein System auf rein begrifflichem Wege. Hierin ist man ihm denn gefolgt, ja man hat ihn noch überboten, indem man auch solche Sätze, welche die „Monadologie" als blofse Thatsachen einführt, in dem Geiste derselben zu begründen suchte.

Allein wenn nun auch Leibniz einmal in der Erklärung seines Systems die apriorische Methode befolgt hat, so wird

damit an dem Vorhergesagten doch nichts geändert. Denn es fragt sich eben, mit welchem Rechte man gerade die „Monadologie“ zur Grundlage der Darstellung gewählt hat. Diese Abhandlung nimmt mit ihrer abstrakten Deduktion der Prinzipien des Systems unter den Schriften des Philosophen eine einzigartige Stellung ein; in keiner sonstigen hat er diesen Weg eingeschlagen. Überall stützt er vielmehr, wie wir sahen, seine Prinzipien auf die Natur der körperlichen Erscheinungen. (Er hat wohl auch hie und da allgemeinere Gründe für dieselben angeführt, allein das sind doch immer nur Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.) So findet sich z. B. die Ableitung der Vorstellung und des Strebens, welche die „Monadologie“ kennt, in den sonstigen Schriften Leibnizens nicht mehr wieder, ja es läfst sich sogar zeigen, dafs sie nicht zu den letzteren pafst. Es ist also zum mindesten willkürlich, wenn man die „Monadologie“ zur Hauptquelle des Systems macht. Es ist freilich richtig, sie ist (wenn man von dem „metaphysischen Diskurs“ absieht) die einzige Abhandlung, in welcher der Philosoph alle seine Hauptsätze in einen Zusammenhang gebracht hat. Indessen dies allein genügt doch noch nicht, um ihr eine solche Bedeutung beizumessen. Man wird auch sagen, sie sei die späteste Arbeit Leibnizens oder wenigstens eine der spätesten und müsse also als der vollendetste Ausdruck seiner Überzeugungen gelten. Allein der letztere Schlufs wäre auf seine Haltbarkeit erst zu untersuchen. Es ist keineswegs ausgemacht, dafs die spätesten Darstellungen auch die besten sein müssen. Im Gegenteil, man wird annehmen können, dafs vielmehr die frühesten uns den richtigsten Einblick in die Monadenlehre und insbesondere in die Gründe derselben gewähren werden, weil sie den Gedankengang des Philosophen wahrscheinlich ursprünglicher und getreuer wiederspiegeln als die späteren, für welche möglicherweise Gesichtspunkte mafsgebend gewesen sind, welche der Monadenlehre an sich fremd sind. Es ist also an und für sich durch nichts gerechtfertigt, wenn man der „Monadologie“ einen mafsgebenden

Einfluſs auf die Beurteilung des Systems eingeräumt hat. Ja, wir werden es sogar schon hier als entschieden falsch bezeichnen können, wiewohl wir selbstverständlich völlige Gewiſsheit darüber erst durch unsere späteren Untersuchungen erlangen können. Denn da sie eben die Prinzipien der Monadenlehre in anderer Weise begründet als die sämtlichen sonstigen Schriften des Philosophen, diese verschiedenen Begründungen sich aber, wie vorher gezeigt wurde, schwerlich vereinigen lassen, so scheint sie im Widerspruch zu den sonstigen Quellen zu stehen. Ist aber dies der Fall, dann ist es natürlich nicht mehr möglich, unsere Auffassung des Systems von ihr abhängig zu machen. Wir werden dann sagen müssen, daſs die „Monadologie“ nicht die wahre Form der Monadenlehre darstellt, sondern daſs sie als ein gelegentlicher Versuch Leibnizens, dasjenige, was er auf ganz anderem Wege gefunden und auch in seinen sonstigen Schriften auf ganz andere Gründe gestützt hat, apriori wieder abzuleiten, verstanden werden muſs.

Haben wir nun aber Grund zu der Annahme, daſs die apriorische Entwicklung der Monadenlehre nicht die richtige sei, so muſs uns der Wert aller bisherigen Darstellungen der letzteren höchst problematisch erscheinen. Denn dieselben sind durchgängig auf das engste mit dieser Entwicklung verknüpft, und ihre Beurteilung sowohl des ganzen Systems als der einzelnen Bestimmungen desselben ist ganz und gar durch sie bedingt. Würde sie sich daher als verfehlt erweisen, so würde nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besondern eine vollständig veränderte Auffassung der Leibnizischen Philosophie voraussichtlich Platz greifen müssen.

Indessen giebt es noch andere Punkte, welche darauf schlieſsen lassen, daſs es mit diesen Darstellungen nicht ganz richtig bestellt sei.

Vor allem fehlt es dem System, wie es gemeinhin vorgetragen zu werden pflegt, an einem Grundgedanken, aus welchem die Hauptbestimmungen desselben herflieſsen:

man sieht nicht, welche Tendenz eigentlich Leibniz mit demselben verfolgt hat. Man hat wohl mehrere solcher Tendenzen angegeben, allein man ist nicht imstande, hat auch nicht einmal den Versuch gemacht, das System wirklich aus denselben abzuleiten. So hat man geglaubt, Leibniz habe die Substantialität der Individuen wiederherstellen, eine Welterklärung geben wollen, in welcher die Individualität die Grundlage bildet. Allein von diesem Standpunkte aus würden sich nur die allgemeinsten Grundsätze der Monadenlehre rechtfertigen lassen, die übrigen Bestimmungen derselben aber unverstanden bleiben; überdies wäre auch nicht abzusehen, wie diese Tendenz mit andern offenkundigen Bestrebungen Leibnizens, wie denjenigen, welche auf die Verbindung der mechanischen Weltanschauung der modernen Philosophie mit der teleologischen des Altertums gehen, vereinigt werden sollte. Man hat dann eben diese letzteren Bestrebungen als das treibende Motiv des Philosophen angegeben; allein man hat es nie unternommen, seine Ansichten thatsächlich aus denselben zu begründen, und es ist auch nicht einzusehn, wie dies bei dem derzeitigen Zustande des Systems möglich sein sollte. Man hat ferner gesagt, wir haben in dem letzteren einen Versuch Leibnizens zu erblicken, den Pantheismus Spinozas zu überwinden; allein diese Annahme wäre ebenfalls nicht im entferntesten imstande, seine sämtlichen Überzeugungen zu erklären. Noch manche andere Auffassungen hat man ausgesprochen, ohne dafs doch auch diese befriedigend wären. Das System in seiner gegenwärtigen Gestalt bildet eine Menge von einzelnen Sätzen, die zwar wohl miteinander zusammenhängen, die aber keinen einheitlichen Gedanken entwickeln, aus welchem sie sich begreifen lassen. Und doch sollte man dies verlangen!

Dem entspricht es nun auch vollständig, dafs die geschichtliche Stellung Leibnizens bisher ganz und gar unklar geblieben ist. Man bringt die Monadenlehre mit einer Masse von gleichzeitigen und früheren Philosophemen in Zu-

sammenhang. Zu der Philosophie des Plato und Aristoteles, der Scholastiker, Descartes', Melabranches und Spinozas, der Atomistiker, ja der Theosophen, Giordano Brunos u. a. soll sie in Beziehung stehen. Die eine Darstellung räumt dieser, die andere wieder jener Beziehung eine besondere Bedeutung ein, und man kann nicht entscheiden, welche nun Recht habe: je nachdem man die eine oder die andere Seite der Monadenlehre mehr hervorhebt, kommt man zu dieser oder zu jener Ansicht. Ja, man sagt, dafs Leibniz, universalistisch angelegt wie er war, alle jene Systeme in seiner Monadenlehre vereinigt und zur Versöhnung gebracht habe. Allein auch in diesem Falle bleibt die Frage übrig, um welche Systeme es Leibniz dabei in erster Linie zu thun war, da doch nicht anzunehmen ist, dafs er auf alle zusammen in gleichem Mafse bedacht war. Diese Frage wird aber verschieden beantwortet, es giebt keine wissenschaftlich gesicherte Antwort auf dieselbe.

Hiermit hängt es dann auch zusammen, dafs über die Entstehung der Monadenlehre noch vollständige Unwissenheit herrscht. Es ist freilich bekannt, dafs einerseits in den Schriften, welche vor dem Pariser Aufenthalt Leibnizens verfafst sind, noch keine erheblichen Spuren von derselben vorhanden sind und dafs sie andererseits bereits um das Jahr 1686 ihrem Abschlufs nahe gekommen ist. Allein über die ganze Zwischenzeit ist ein tiefes, fast unbegreifliches Dunkel ausgebreitet. Man weifs nicht, wodurch Leibniz zur Aufstellung seines Systems veranlafst worden ist, ob seine dynamischen Untersuchungen, ob naturwissenschaftliche Beobachtungen, ob die Lektüre zeitgenössischer oder älterer Philosophen, ob religiöse Interessen und dergleichen den ersten Anstofs gegeben haben; man weifs nicht, ob er allmählich und gleichsam unvermerkt oder von der ausgesprochenen Absicht einer Systembildung aus zu seinen Principien geführt worden ist; man weifs nicht, ob und inwieweit für die Ausgestaltung seiner Lehre der Verkehr mit anderen Philosophen, die Anregungen fremder Gelehrter von

Einfluſs gewesen sind; man weiſs nicht, ob er dieselbe von einem Grundgedanken, einer Grundtendenz aus entwickelt hat, oder ob sie vielmehr in der Weise zustande gekommen ist, daſs er verschiedene, ihm an sich feststehende Überzeugungen vermittelst des Princips der Monade zu einem Ganzen verknüpfte u. s. w. Alle diese und ähnliche Fragen sind unbeantwortet. Man hat zwar in neuerer Zeit mehrfach versucht, über den Entwicklungsgang Leibnizens und insbesondere die Entstehung der Monadenlehre, freilich fast nur auf Grund von Schriften, welche vor das Jahr 1686 fallen, gröſsere Klarheit zu verbreiten. Soweit aber die Ergebnisse dieser Arbeiten Sicherheit haben, sind sie durchgängig von geringem Belang, soweit sie aber belangreicher scheinen, sind sie nicht gesichert, zum Teil sogar entschieden unwahrscheinlich. So ist das Dunkel, welches über den Anfängen der Monadenlehre ruht, nicht gelichtet. Und doch sollte man meinen, daſs ein System, welches wirklich verstanden ist, durch sich selbst genügende Anhaltspunkte liefern müsse, aus welchen man sich wenigstens eine allgemeine Vorstellung darüber bilden könnte, auf welchem Wege es zustande gekommen ist, daſs es durch sich selbst auf die Art seiner Entstehung hinweisen müsse. Denn daſs ein genau erforschtes, im Geiste seines Urhebers begriffenes System mehrere Annahmen in betreff seiner Entwicklung gleich möglich erscheinen lassen sollte, ist unglaublich. Kein gröſseres System wird seinen Ursprung verleugnen können: derselbe wird sich sowohl in dem Inhalt als in der Haltung desselben wiederspiegeln. Ja, wir werden auf Grund dieser Erwägung sogar behaupten können, daſs wir, wenn wir uns eine Anschauung von dem Werdegang eines Systems bilden wollen, uns immer in erster Linie an dieses System selbst halten müssen (gesetzt natürlich, daſs nicht geradezu direkte Zeugnisse dafür vorliegen), und daſs man, wenn man bisher, um zu einer solchen Anschauung von dem Werden der Monadenlehre zu gelangen, vor allem, ja fast ausschlieſslich die Schriften vor dem Jahre 1686 studiert hat, überhaupt einen

falschen Weg eingeschlagen hat. Nur die Monadenlehre selbst kann über den Ursprung und die Entwicklung derselben Aufschluſs geben, und sie wird ihn geben, so gewiſs sie ein Produkt dieser Entwicklung ist. Wenn man daher bisher noch zu keinem Resultat über ihre Entstehung gekommen ist, so liegt der Grund vermutlich darin, daſs sie selbst noch nicht richtig verstanden ist.

Zu dieser Vermutung scheint aber noch ein anderer Umstand zu berechtigen. So muſs es auffallen, daſs die verschiedenen Darstellungen der Monadenlehre, wenn sie auch in den wesentlichsten Punkten übereinstimmen, doch in manchen wichtigen voneinander abweichen. Die einen weisen demselben Satz innerhalb des Systems einen bedeutenden Platz ein, welchen andere wieder vernachlässigen, oder stellen einen Satz unter die Principien, welcher sonst als bloſse Folge derselben behandelt wird, und auch in anderer Beziehung finden sich Ungleichheiten in der Auffassung; ja gewisse Arbeiten entfernen sich sogar ganz beträchtlich von den übrigen. Diese Beweglichkeit in den Auffassungen scheint nicht gerade die Solidität der bisherigen Darstellungen zu beweisen. Es finden sich aber auch einige handgreifliche Unrichtigkeiten, Behauptungen, deren Unhaltbarkeit sich jedermann, der unbefangnen Blickes einmal in die Quellen gesehen hat, aufdrängt. So erweist sich z. B. die Bestimmung, daſs alle zusammengesetzten Dinge einfache Elemente voraussetzen, sofort als völlig irrtümlich. Und diese Bestimmung steht unter den Principien des Systems! Wie soll man aber zu Darstellungen noch Zutrauen haben, die es schon mit den Principien so wenig genau nehmen? Muſs das nicht unvermeidlich eine falsche Beurteilung des ganzen Systems nach sich ziehen? Und auch von den mancherlei abstrakten Erörterungen, welche die Interpreten Leibnizens, und einzelne derselben sogar in groſser Menge, kennen, steht in der Regel nichts in den Quellen, und man ist erstaunt, wenn man die letzteren liest und von allen jenen Erörterungen nichts, rein gar nichts in

ihnen findet. Endlich aber verwickelt sich die Monadenlehre in ihrem gegenwärtigen Zustande in mehrere grobe Widersprüche, besonders in Bezug auf Gott und die praktischen Grundsätze. Und dennoch kann die Art, wie man diese Widersprüche zu erklären versucht hat, in keiner Weise befriedigen. Oder erregt es nicht etwa Bedenken, wenn z. B. zahlreiche Äufserungen Leibnizens, welche von dem bisherigen Standpunkte aus die Selbständigkeit der Monaden aufzuheben und das System dem Pantheismus Spinozas nahezubringen, also vollständig zu erschüttern drohen, nur mit der Bemerkung begreiflich gemacht werden können, dafs der Philosoph hier die verschiedenen Konsequenzen seiner Lehre nicht vollständig miteinander vereinigt habe? Und was soll man dazu sagen, wenn die umfassenden Erörterungen Leibnizens über die menschliche Willensfreiheit, die einen aufserordentlich breiten Raum in seinen Schriften einnehmen, auf nicht viel mehr als ein bedeutungsloses Gerede zurückgeführt werden müssen? Liegt da nicht die Annahme viel näher, dafs die Auffassung der Monadenlehre, welche jene Widersprüche mit sich bringt, verfehlt sei?

Alle diese Betrachtungen lassen nun starke Zweifel an der Zuverlässigkeit der bisherigen Darstellung aufkommen. Enthält sie wirklich, müssen wir fragen, die richtige und die letzte Form der Monadenlehre, entspricht sie wirklich dem, was Leibniz selbst gedacht hat, befindet sie sich wirklich mit den Ansichten in Übereinstimmung, welche er in seinen Schriften und Briefen niedergelegt hat, mit einem Worte, ist dieselbe wirklich eine quellenmäfsige Darstellung der Leibnizischen Philosophie? Wir können den Verdacht nicht von uns abwehren, dafs die Interpreten des Philosophen in ihrer Auffassung der Monadenlehre in höherem Mafse von den traditionellen Anschauungen über dieselbe beeinflufst und abhängig gewesen sind, als sie selbst wufsten; dafs sie sich in der Würdigung des Systems weniger durch das, was Leibniz selbst sagt, als durch das, was einmal über seine wissenschaftlichen Überzeugungen verbreitet war, haben be-

stimmen lassen: dafs sie die Quellen mehr nach den herkömmlichen Vorstellungen als diese nach jenen beurteilt haben. Kurz, die Vermutung scheint gerechtfertigt, dafs die bisherige Darstellung nicht sowohl ein Werk unbefangener Quellenforschung als ein Produkt der Überlieferung sei.

Indem wir aber so derselben höchst skeptisch gegenübertreten, erwächst uns die Aufgabe, eine neue Darstellung der Monadenlehre zu versuchen, welche auf festeren und solideren Grundlagen ruht, im ganzen wie im einzelnen gesicherter und daher solchen Zweifeln nicht mehr ausgesetzt ist. Und wenn es den Anschein hat, dafs man bisher in der Erklärung des Systems mehr der Tradition als den Quellen gefolgt ist, so werden wir am sichersten zu diesem Ziele kommen, wenn wir uns von dem Banne der ersteren befreien und unser Urteil allein von den Quellen abhängig machen. Das Zurückgehen auf die Quellen wird daher den kennzeichnenden Charakter der nachfolgenden Abhandlung ausmachen. Die Ansichten, die man bisher vorgetragen hat, werden zwar unsere höchste Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, aber sie haben keine Autorität mehr für uns. Die Quellen werden den alleinigen und ausschliefslichen Mafsstab für unsere sämtlichen Behauptungen bilden: nur sie werden auch darüber zu entscheiden haben, inwieweit die Überlieferung richtig und inwieweit sie falsch ist: und wer von diesem kritischen Geiste nicht erfüllt ist, wer trotz unzweideutiger quellenmäfsiger Beweise für ihre Unhaltbarkeit dennoch von den üblichen Anschauungen nicht lassen kann, nur weil sie einmal so hergebracht sind, für den sind die nachfolgenden Untersuchungen überhaupt nicht geschrieben. Nur denjenigen Bestimmungen werden wir unsere Zustimmung geben, für welche es direkte oder indirekte Belege aus den Quellen giebt; aber wir werden alle Bestimmungen ohne die geringste Rücksicht auf ihr Alter oder ihren Urheber zurückweisen und verurteilen, welche entweder überhaupt nicht in den Quellen aufzufinden sind, oder welche in einem nachweisbaren Widerspruch mit denselben stehen, und die

ältesten, ehrwürdigsten Sätze werden fallen müssen, sobald sie diese Probe nicht bestehen. Man mufs sich freilich wundern, dafs Grundsätze, von denen man meinen sollte, dafs ohne sie überhaupt keine historische Forschung möglich sei, noch besonders hervorgehoben werden müssen. Wie sehr dies aber geboten ist, wie sehr man bisher gegen jene Prinzipien verstofsen hat, wird sich bald genug zeigen. Ja, wenn es unserer Abhandlung gelingen sollte, diese Grundsätze in Bezug auf die Leibniz-Forschung zu allgemeinerer Anerkennung zu bringen, der bisherigen wenig gründlichen und wenig kritischen Behandlung der Monadenlehre ein Ende zu machen, so würde sie damit schon einen wesentlichen Teil ihrer Aufgabe erfüllt haben.

Wir werden uns aber in der Darstellung des Systems auf den theoretischen Teil desselben beschränken und auch von diesem nur die Hauptlehren in Betracht ziehen. Denn ehe über diese volle Klarheit und Übereinstimmung herrscht, wäre es nutzlos, auf die Einzelheiten einzugehen, da deren Verständnis durch jene bedingt ist. Und überdies ist es, wenn einmal die allgemeinen Umrisse des Systems festgestellt sind, nur eine Arbeit von geringer Mühe, das Detail nachzutragen.

Im übrigen wird die folgende Abhandlung in zwei Abteilungen zerfallen, von denen die erste sich mit der Grundlegung der Monadenlehre, die zweite mit ihrer weiteren Ausgestaltung beschäftigen wird. Jede Abteilung wird der Übersicht halber wieder in einzelne Abschnitte zerlegt werden*).

*) Wie aus dem Obigen hervorgeht, werde ich die bisherigen Ansichten über die einzelnen Lehren wie über das Ganze des Leibnizischen Systems einer eingehenden Würdigung unterziehen. Ich werde aber dieser Beurteilung im wesentlichen diejenige Darstellung der Monadenlehre zu Grunde legen, welche Eduard Zeller in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“ (München 1873) gegeben hat. Denn diese scheint mir von dem bisherigen Standpunkte aus entschieden die beste zu sein: auch hebt sie die wesentlichen Momente des Systems trotz aller Kürze mit grofser Klarheit und Schärfe hervor und eignet sich daher in ganz besonderem Mafse zur Grundlage unserer Ausführungen. Ich habe umsomehr Anlafs, der-

selben zu folgen, als ich selbst von den Anschauungen, welche Zeller vertritt, meinen Ausgangspunkt genommen und meine gesamten Ergebnisse ohne Berücksichtigung fremder Auffassungen allein und ausschliefslich auf Grund der durch einige der obigen Erwägungen veranlafsten Untersuchung der Frage gefunden habe, wie weit jene Anschauungen haltbar seien; vielleicht wird man sogar in den nachstehend ausgesprochenen Ansichten noch Spuren dieser ihrer Entstehung entdecken. Mit der Kritik des Zellerschen Werkes werden auch die sonstigen Arbeiten, insbesondere die verdienstvollen von Eduard Erdmann, hinlängliche Erledigung finden, da sie sich in den Punkten, die für uns allein in Betracht kommen, nicht allzusehr von jenem entfernen. Soweit indessen abweichende oder sonst bemerkenswerte Ansichten von Bedeutung aufgestellt worden sind, werde ich diese besonders besprechen, ohne doch jedesmal ihre Urheber zu nennen; auf die Namen kommt ja nichts an, wenn nur die Sache gefördert ist. Nur die Darstellung der Monadenlehre von Kuno Fischer (in seiner „Geschichte der neueren Philosophie," Bd. II, 3. Aufl. 1888) verlangt neben derjenigen Zellers noch eine besondere Betrachtung, nicht nur wegen der Ausführlichkeit, mit welcher sie das System behandelt, sondern vor allem wegen ihres eigentümlichen Inhalts. Fischer hat nämlich, trotzdem er ganz und gar von den traditionellen Grundanschauungen beherrscht ist, doch eine Auffassung des Systems entwickelt, die von der landläufigen sehr weit abliegt. Er hat eine grofse Reihe merkwürdigster Sätze aufgestellt, von denen allerdings ein kleiner Teil, und zwar gerade derjenige, der noch am meisten begründet ist, auf das Konto Erdmanns gesetzt werden mufs und von denen auch manche weitere Verbreitung gefunden haben, die aber doch im ganzen ihm allein eigen sind. Dennoch kann ich das Werk Fischers in dem Text der folgenden Abhandlung nicht in gleicher Weise berücksichtigen wie dasjenige Zellers. Denn Fischers Abweichungen von dem gewöhnlichen Gedankenkreise kann ich nicht eben für eine Verbesserung des letzteren halten. Ich mufs freilich auch der Darstellung Zellers durchweg und Punkt für Punkt widersprechen, aber gleichwohl ruht diese auf einer sehr viel realeren Grundlage als diejenige Fischers: sie behält doch immer eine weitgehende Fühlung mit den Quellen, und die Irrtümer, die sie aufweist, teilt sie nicht nur mit allen sonstigen Darstellungen, sondern sie waren auch angesichts der Vorstellungen, die sich einmal über die Monadenlehre verbreitet hatten, nur durch ein anhaltendes Studium der Leibnizischen Schriften, nur durch eine ganz ungewöhnlich langwierige und mühevolle Arbeit zu vermeiden und zu überwinden. Fischer dagegen verfügt, wie sich später hinreichend zeigen wird, in der Regel doch allzu willkürlich über die Quellen: seine Ausführungen haben vielfach mit dem, was Leibniz sagt, kaum mehr etwas gemein, ja das ganze Werk macht auf den, der die Schriften des Philosophen kennt, geradezu einen fremdartigen Eindruck. Ebendarum aber ist es mir in der Regel nicht möglich gewesen, Fischers Ansichten in der Abhandlung selbst zur Sprache zu bringen, weil sie hier den Gang der Untersuchungen ohne Nutzen für die Sache meistens allzu fühlbar unterbrochen haben würden. Ich habe daher die Kritik derselben in der Hauptsache in die Anmerkungen verwiesen. Auch bin ich nur insoweit auf sie eingegangen, als sie sich von denjenigen Zellers unterscheiden.

Erste Abteilung.

Die Grundlegung der Monadenlehre.

Erster Abschnitt.

Der Körper im allgemeinen. Die Seele.

Leibniz begründet, wie wir gesehen haben, die Prinzipien seines Systems, die Monaden, in allen seinen Schriften durch Betrachtungen über die Natur des Körpers. Weil der Körper und seine Eigenschaften, so führt er überall aus, nichts Wesenhaftes, sondern bloſse Phänomene sind, darum sind wir genötigt, unteilbare, mit einer aktiven und passiven Kraft begabte Substanzen, die Monaden, als das allein Reale anzuerkennen. Und zwar zeigt er dies in drei fundamentalen Erörterungen, von denen die erste es mit dem Körper im allgemeinen oder dem Körper, sofern er überhaupt etwas Ausgedehntes ist, die beiden anderen mit den speziellen Eigenschaften des Körpers, der Bewegung und dem Widerstande, zu thun haben.

Nun ist die Beurteilung jedes gröſseren Systems in erster Linie bedingt durch die Art, wie wir die Prinzipien desselben und deren Begründung auffassen; wird diese Auffassung eine andere, so muſs notwendig auch unsere Ansicht über das Ganze des Systems wie über seine einzelnen Sätze eine durchgreifende Änderung erfahren, und eine richtige Einsicht in dasselbe werden wir also nur dann gewinnen können, wenn wir die prinzipiellen Bestimmungen, auf welchen es ruht, im Geiste seines Urhebers verstanden haben.

Für jede Forschung daher, welche es auf eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis der Monadenlehre abgesehen hat, wird die erste, wichtigste und unerläfslichste Aufgabe diese sein, den Sinn und die Bedeutung jener drei Erörterungen Leibnizens über das Wesen des Körpers darzulegen, die Überzeugungen, welchen der Philosoph in denselben hat Ausdruck geben wollen, festzustellen. Alle anderen Probleme müssen gegenüber diesem zunächst vollständig zurücktreten, ja es würde sogar ein nutzloses Beginnen sein, sich mit ihnen zu befassen, bevor das letztere erledigt ist, da vielmehr erst, wenn dies geschehen ist, übersehen werden kann, ob sie überhaupt in Frage kommen, ob sie überhaupt aufgeworfen werden können. Und nicht minder müssen alle Vorstellungen über die speziellen Lehren des Philosophen, an die man sich bisher gewöhnt hat, so lange beiseite und aufser acht gelassen werden, bis jene Erörterungen klargestellt sind, und es darf ihnen bis dahin sogar nur ein problematischer Wert beigelegt werden, indem ja überhaupt erst dann entschieden werden kann, ob sie auch nur möglich sind und nicht vielmehr schon durch die Prinzipien des Systems ausgeschlossen werden. Eine befriedigende Erklärung der dynamischen Untersuchungen Leibnizens zu geben, das mufs unter vorläufiger Hintansetzung aller anderen Rücksichten für jeden, der sich die Erforschung der Monadenlehre zum Ziele gesetzt hat, die grundlegende Aufgabe bilden.

Diese Aufgabe wird nun aber freilich nicht in der ungründlichen Weise behandelt werden können, dafs wir die erste beste Auslegung jener Untersuchungen, die uns aufstöfst, als die richtige ausgeben. Sie wird vielmehr nur dann als gelöst gelten können, wenn wir eine solche Deutung für die letzteren gefunden haben, dafs dieselben einmal einen vernünftigen Inhalt ergeben, dafs sie ferner nicht nur teilweise, sondern ganz und vollständig aufgehellt werden, und dafs sie endlich mit den sonstigen Hauptlehren des Philosophen in Einklang stehen. Denn dafs Leibniz keine Ungereimtheiten vorgetragen habe, dafs seine Ausführungen

in allen ihren Teilen denselben Gedanken entwickeln, und daſs er nicht in der Grundlegung seines Systems andere Sätze aufgestellt habe, als er nachher gelehrt hat, dies müssen wir als selbstverständlich voraussetzen und wird wohl in der That niemand in Frage stellen wollen. Es *muſs* irgend eine Erklärung geben, welche diesen drei Bedingungen gerecht und zwar vollständig gerecht wird, das steht von vornherein über allen Zweifel gewiſs fest, und diese zu finden, darauf muſs nun eben unser ganzes Bestreben gerichtet sein.

Wir werden daher die drei angegebenen Auseinandersetzungen Leibnizens in unseren ersten drei Abschnitten einer ausführlichen Würdigung unterziehen. Hier wird es sich also um die erste derselben handeln, welche sich mit dem Körper im allgemeinen oder mit dem Körper, sofern er bloſs etwas Ausgedehntes ist, beschäftigt. Der Inhalt derselben ist aber der folgende:

Der Körper ist ins Unendliche teilbar, ja wirklich geteilt; jeder Teil der Materie zerfällt in andere, untereinander verschiedene Teile. Nun kann aber fürs erste das Teilbare niemals eine wahrhafte, substantielle Einheit, *eine* Substanz, sondern nur eine zufällige Einheit, ein Aggregat bilden. Denn wenn mehrere voneinander entfernte Körper offenbar nicht *ein* Wesen konstituieren können, so sind sie dazu auch nicht imstande, wenn man sie räumlich einander noch so sehr nähert, ja wenn sie sich sogar berühren; das Mehr oder Minder macht hierbei keinen Unterschied. Sie werden unter keinen Umständen eine wahrhafte, wirkliche, substantielle Einheit, sondern nur eine mechanische, zufällige willkürliche, imaginäre Einheit ausmachen, ebenso wie ein Haufen Steine, ein Teich voller Fische, eine Herde, eine Armee u. dgl.; sie werden nur eine Sammlung von Wesen darstellen, nur dadurch als etwas Einheitliches erscheinen, daſs unser Geist sie miteinander verbindet, nur ein Phänomen ausmachen. Da also der Körper ins Unendliche geteilt ist, so wird er nie eine wirkliche Einheit, nie *eine* Substanz,

sondern immer nur ein Aggregat, eine Menge vieler einzelner Dinge bilden, er wird mithin überhaupt gar keine Substanz, gar nichts Reales, sondern ein reines Phänomen sein. Ein Aggregat hat zum zweiten nur soviel Realität als die aggregierten Dinge besitzen; es hat nur eine von diesen Dingen geliehene Realität, es ist nur eine Daseinsweise der Dinge, aus welchen es zusammengesetzt ist; es hat also überhaupt keine Realität, wenn die aggregierten Dinge ins Unendliche selbst immer wieder Aggregate sind. Auch hieraus also erhellt, dafs der Körper an sich gar nichts Reales, sondern ein reines Phänomen ist, da er ja eben ins Unendliche geteilt, ins Unendliche immer wieder ein Aggregat ist. Soll daher der Körper nicht eine blofs zufällige Einheit, nicht ein reines Phänomen sein, soll er vielmehr eine wahrhafte, substantielle Einheit, etwas Reales, Wesenhaftes, eine Substanz sein, so müssen wir in ihm etwas Unteilbares, eine Seele, ein Ich, eine substantielle Form anerkennen. Jedes Aggregat erfordert Substanzen, die mit einer wahrhaften Einheit begabt sind; es giebt nicht mehrere Wesen, wo es nicht eines giebt, das wirklich ein Wesen ist; jede Vielheit setzt die Einheit voraus, es giebt keine Vielheiten ohne wahrhafte Einheiten, und wo es Aggregate giebt, da mufs es auch Substanzen geben, aus denen alle Aggregate resultieren. Vgl. C. J. Gerhardt: „Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz“ (Berlin 1875 ff.), Bd. II, S. 58, 72, 76 f., 96 f., 100 f., 118—120; Bd. IV, S. 473, 478 f., 482 f.; ferner Bd. II, S. 193, 250, 256, 261, 267 f.; Bd. VII, S. 540—542, 552—570 u. a.

Besonders zu erwähnen sind die Ausführungen in dem Briefwechsel mit Des Bosses, da dieselben von den eben angegebenen etwas abweichen, Abweichungen allerdings, die nur formeller Natur sind. Der Philosoph wurde zu diesen Ausführungen durch die Frage nach der Möglichkeit der Transsubstantiation veranlafst. Indem er bereits voraussetzt, dafs der Körper aus den Monaden bestehe, zeigt er, dafs derselbe an sich ein reines Phänomen sei, da die Monaden

eine blofs zufällige Einheit ausmachen. Solle er daher Substantialität haben, so müsse man ihm eine Seele oder, wie er hier öfter sagt, „ein substantielles Band", auch „eine herrschende Monas" geben*). Sonstige Eigentümlichkeiten dieses Briefwechsels werden später zur Sprache kommen. Vgl. besonders Bd. II, S. 435 f., 438 f., 444, 451, 457, 474 f., 481 f., 495 f., 503 f., 516—521.

*) Dieses „vinculum substantiale" bietet durchaus keine Schwierigkeiten. Die bezüglichen Erörterungen in den Briefen an Des Bosses unterscheiden sich ja sachlich in gar nichts von den sonstigen über die körperliche Substanz, wie z. B. denjenigen in den Briefen an Arnauld. Es kann daher kein Zweifel sein, dafs das „vinculum substantiale" dasselbe ist, was Leibniz sonst die Seele des Körpers nennt. In der „Geschichte der deutschen Philosophie" von Zeller S. 120 Anm. heifst es indessen, „dies substantielle Band der Monaden könne nach allen Voraussetzungen des Systems nichts anderes sein als ihr auf dem prästabilierten Verhältnis ihrer Aktivität und Passivität beruhender Zusammenhang selbst, und wenn Leibniz sich so ausdrücke, als ob er dabei an etwas von den Monaden substantiell Verschiedenes denke, so sei dies eine Anbequemung an einen fremden Standpunkt." Keineswegs. Das substantielle Band ist allerdings eine von den Monaden verschiedene Substanz, diejenige nämlich, welche die Monaden zu einem „unum per se" macht, während sie sonst nur ein „unum per accidens" sind, d. h. die Seele des Körpers, worauf übrigens schon von anderer Seite hingewiesen worden ist.

Wenn man überhaupt vielfach der Meinung zu sein scheint, der Briefwechsel Leibnizens mit Des Bosses enthalte Bestimmungen, die zu der Monadenlehre nicht passen oder gar im Widerspruche zu ihr stehen und die der Philosoph nur „in Anbequemung an einen fremden Standpunkt", um nämlich die Transsubstantiation zu erklären, aufgestellt habe, so mufs eine solche Ansicht als willkürlich und durch nichts begründet zurückgewiesen werden. Leibniz bewegt sich hier allerdings, wie es der Gegenstand der Diskussion mit sich brachte, vielfach in Ausdrücken, die zwar auch in seinen anderen Schriften hier und da sich wiederfinden, doch aber nur selten von ihm gebraucht werden. Daraus nun aber gleich schliefsen zu wollen, dafs er sich auch sachlicher Abweichungen von seinen sonst vorgetragenen Überzeugungen erlaubt habe, das ist ganz und gar ungerechtfertigt. Vielmehr zeigt eine eingehendere Untersuchung des Systems, dafs dieser Briefwechsel in allen Punkten mit der Lehre des Philosophen in vollkommenster Übereinstimmung ist, ja dafs er gerade infolge der eigentümlichen Darstellung in mancher Beziehung eine wertvolle Ergänzung der übrigen Schriften bildet. Wenn ich daher später das eine oder andere Mal Stellen aus demselben anführen werde (es wird gerade in diesem Abschnitte öfter geschehen), um die traditionellen Vorstellungen über das System zu widerlegen, so komme man nicht mit dem Einwande, dafs man auf diesen Briefwechsel nichts geben könne.

Es kommt jetzt alles auf die richtige Erklärung dieser Auseinandersetzungen an. Denn dafs sie nicht ohne weiteres klar sind, dürfte jedermann erkennen.

Wenn man nun gemeinhin eine Untersuchung über das Wesen des Körpers anstellt, so pflegt man regelmäfsig von dem Probleme auszugehen, wie das Reale zu denken sei, welches dem Körper zu Grunde liegt, mag man nun die Frage aufwerfen, aus welchen letzten Bestandteilen der Körper zusammengesetzt sei, oder die andere, wodurch die körperliche Erscheinung als solche in uns hervorgerufen werde, oder mag man sonstwie fragen. In der That ist dies denn auch das nächstliegende und natürlichste Problem, ja es scheint sogar das einzig mögliche zu sein.

Indem man nun von einem solchen Standpunkte aus an die Erklärung der vorliegenden Erörterungen herangegangen ist, hat man verschiedene Auffassungen derselben aufgestellt.

Man hat zunächst angenommen, Leibniz wolle hier die Frage der Atomisten nach den letzten Elementen des Körpers beantworten, und man hat ihn daher so verstanden: der Körper ist ins Unendliche teilbar; nun erfordert aber jedes Teilbare, jedes Zusammengesetzte Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist; diese Elemente können aber nicht selbst wieder teilbar, müssen also unteilbar sein. Mithin mufs der Körper aus unendlich vielen unteilbaren, einfachen Wesen zusammengeseszt sein*). Dafs indessen diese Ansicht gänzlich verfehlt ist, ist so handgreiflich, dafs wir uns eines besonderen Beweises entschlagen dürfen. Denn Leibniz will doch, von allem sonstigen abgesehen, nirgends zeigen, dafs der Körper aus unteilbaren Substanzen bestehen müsse, sondern dafs ihm eine unteilbare Substanz, eine Seele, die als solche überhaupt kein Bestandteil des Körpers ist, gar nicht in das körperliche Aggregat eingeht, innewohnen müsse,

*) So heifst es in der „Gesch. d. d. Phil." S. 106, offenbar in Erklärung der obigen Darstellung Leibnizens: „Zusammengesetzte Substanzen können nur aus einfachen, das, was Teile hat, kann nur aus Unteilbarem zusammengesetzt sein."

dafs eine Seele zu ihm hinzukommen müsse, dafs wir in ihm eine Seele anerkennen müssen, wie denn die Leibnizischen Substanzen überhaupt wesentlich die Seelen zu Körpern, aber nicht die Elemente von solchen sind. Und auch diejenigen Bemerkungen Leibnizens, auf die man sich noch am ehesten stützen könnte, wie die, dafs, wenn es Aggregate gebe, es auch Wesen geben müsse, aus denen sie resultieren, haben keineswegs den Sinn, den man ihnen von jenem Standpunkte aus beilegen möchte, da sie ja sonst zu den Erörterungen, denen sie entnommen sind und in denen es sich eben überall nur um die Annahme einer Seele im Körper handelt, nicht passen würden.

Da es nun offenkundig ist, dafs Leibniz überall nur die Notwendigkeit einer Seele im Körper behauptet, so hat man noch einer anderen Auslegung Raum gegeben. Nach dieser würde der Philosoph die Frage behandeln, wodurch die Erscheinung, die Anschauung, die Wahrnehmung eines Körpers zustande komme, und seine Auseinandersetzungen würden daher so zu deuten sein: Dem Körper liegen unendlich viele einzelne Substanzen zu Grunde, diese aber können noch nicht die Erscheinung einer körperlichen Masse ergeben; soll dies also möglich sein, so müssen wir eine Seele annehmen, welche jene vielen einzelnen Substanzen zu einem Ganzen vereinigt; erst durch die verworrene Vorstellung dieses zwischen der Seele und den vielen Substanzen stattfindenden Verhältnisses kann die Anschauung und Wahrnehmung eines Körpers entstehen *). Dafs indessen auch diese Ansicht mit

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 121: „Steht eine Monas mit mehreren anderen Monaden in dem Verhältnis, dafs in ihr eine deutliche Vorstellung dessen ist, was in jenen vorgeht, dafs mithin die Zustände der anderen aus ihr erklärt werden können, so werden alle jene von ihr bestimmt werden; sie bildet den gemeinsamen Mittelpunkt, von welchem ihre Veränderungen ausgehen; in ihr ist als Einheit, was in jenen zerstreut ist, und durch sie ist auch jenen ihr Zusammenhang miteinander vermittelt. So entsteht ein Aggregat von Monaden, welches von einer Centralmonas zusammengehalten, ein Leib, der von einer Seele beherrscht wird." An diese Worte wird dann folgender Satz geknüpft: „Aus der verworrenen Vorstellung dieses Verhältnisses entsteht uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse, dessen, was man

den Quellen schlechterdings nicht vereinigt werden kann, ist evident. Denn in der That führt Leibniz nirgends aus, dafs, wenn es eine körperliche Erscheinung geben, wenn wir einen Körper wahrnehmen sollen, die Einführung einer Seele notwendig sei. Vielmehr führt er überall und ausnahmslos nur dies aus, dafs, wenn der Körper nicht etwas blofs Subjektives, in unserem Geiste Existierendes, ein blofses Scheinwesen, ein reines Phänomen, sondern etwas Objektives, an und für sich, unabhängig von unserer Vorstellung Existierendes, Reelles, Wesenhaftes, eine Substanz sein solle, ihm eine Seele zugeteilt werden müsse. Dafs dies gänzlich verschiedene Sätze sind, ja dafs der letztere den ersteren sogar unmittelbar aus-

---

gewöhnlich Materie nennt (der sog. „materia secunda"), und Leibniz erklärt ausdrücklich, dafs nur dies das Reale sei, was der Erscheinung der Materie zu Grunde liege." Was die letztere Bemerkung betrifft, dafs nur dieses Verhältnis das Reale sei, was der Materie zu Grunde liege, so werden wir diese in unseren weiteren Untersuchungen auf ihre Stichhaltigkeit prüfen. Wenn es aber heifst, aus der Vorstellung jenes Verhältnisses entstehe uns allererst die Anschauung eines Körpers, so ist dies entschieden falsch. Wo hat denn Leibniz jemals etwas derartiges behauptet? Ist es denn nicht ein gewaltiger Unterschied, ob man sagt, der Körper würde ohne Seele ein reines Phänomen, nichts Substantielles sein, oder ob man sagt, die Erscheinung des Körpers könne ohne eine Seele nicht zustande kommen? Das erstere beweist Leibniz, von dem letzteren hat er niemals etwas verlauten lassen. Ebenso unrichtig ist es, wenn Fischer in seinem S. 20 angegebenen Werke S. 443 sagt: „Wenn in einem Organismus die Centralmonas fehlt, so erscheint die zusammengesetzte Substanz als blofser Haufe oder als ein Sammelwesen (troupeau), dem das Prinzip der wirklichen Einheit mangelt." Der Körper erscheint durchaus nicht in dem Falle, dafs wir ihm keine Seele zugestehen, als ein blofser Haufe, sondern er ist alsdann ein blofser Haufe; er erscheint als eine Substanz, aber er ist allerdings nur ein Haufe, ein Sammelwesen, ein Phänomen, nichts Reelles und Wesenhaftes. Die Erscheinung des Körpers ist überhaupt vollständig unabhängig von der An- oder Abwesenheit einer Seele. Übrigens ist es merkwürdig, wenn Fischer zu den Worten: „ein blofser Haufe oder Sammelwesen" das Wort „troupeau" in Klammern setzt. Warum er aus der Fülle von Ausdrücken, mit welchen Leibniz den seelenlosen Körper bezeichnet, gerade diesen herausgreift, ist mir wenigstens nicht klar. Denn weder tritt derselbe bei Leibniz besonders hervor — im Gegenteil, er erscheint nur sehr selten — noch ist er an sich bezeichnender als die übrigen, fast durchgehends häufigeren. Unter allen Umständen mufsten daher, wie mir scheint, entweder alle einschlägigen Ausdrücke Leibnizens oder die gebräuchlichsten von ihnen erwähnt, oder sie mufsten überhaupt nicht berührt werden, aber den ersten besten von ihnen herauszugreifen, hat wohl keinen Sinn.

schliefst, springt in die Augen. Wenn der Philosoph sagt, der Körper könne nur unter der Annahme einer Seele etwas Substantielles, nicht blofs Phänomenales sein, so liegt ja doch ohne weiteres darin, dafs die Thatsache der körperlichen Erscheinung nicht von dieser Annahme abhängig sei und nicht durch sie erklärt werden solle, dafs wir vielmehr auch dann, wenn keine Seele vorhanden wäre, die Anschauung körperlicher Massen haben, materielle Dinge wahrnehmen würden, nur dafs eben in diesem Falle der Körper ein blofses Erzeugnis unseres Geistes, ein einfaches Phänomen, nicht etwas objektiv Bestehendes und Substantielles sein würde. Über allen Zweifel gewifs geht dies besonders aus den häufigen Bemerkungen des Philosophen hervor, dafs der Körper ohne Seele ein reines Phänomen sei, womit doch gesagt ist, dafs wir allerdings auch abgesehen von der Seele die Erscheinung eines Körpers haben würden, wiewohl dieselbe dann eben nur eine Erscheinung, keine Substanz wäre. Die angegebene Auffassung der Leibnizischen Erörterungen wird daher durch den klaren, gar nicht umdeutbaren Wortlaut derselben vollständig ausgeschlossen, und es würde müfsig sein, wenn wir dafür noch besondere Belege anführen wollten, da es in der That fast aus jeder einzigen Äufserung des Philosophen hervorleuchtet. Leibniz fragt also überhaupt nicht, wie die Erscheinung des Körpers entstehe, zustande komme, und er will keineswegs beweisen, dafs diese Erscheinung an und für sich nicht möglich sei und dafs mithin, wenn dieselbe erklärt werden solle, eine Seele notwendig sei. Sondern er will beweisen, dafs der Körper an und für sich ein blofses Phänomen sei und dafs also, wenn er etwas Reales, Wesenhaftes, eine Substanz sein solle, ihm eine Seele beigegeben werden müsse*).

*) Damit man nun aber nicht auch diesen Satz wieder mifsverstehe und sich damit die Einsicht in die folgenden Erörterungen verderbe, will ich gleich hier noch eine mögliche Auffassung zurückweisen, an die sich vielleicht der eine oder der andere Leser in dem Streben, die überkommenen Anschauungen zu retten, anklammern möchte. Leibniz beweist nämlich nicht, dafs der Körper an und für sich ein reines

Dieser Satz ist nun, wie bemerkt, so handgreiflich und zweifellos, dafs er auch nicht den geringsten Widerspruch duldet. Nimmt man daher mit der bisherigen Meinung an, dafs Leibniz in den vorliegenden Erörterungen von dem oben bezeichneten Probleme (vgl. S. 26) ausgegangen sei, von dem Probleme nämlich, was dem Körper zu Grunde liege, so würde schlechterdings nur noch eine Auslegung übrig bleiben. Man müfste nämlich sagen, Leibniz wolle nicht den Nachweis führen, dafs die körperliche Erscheinung nur durch eine Seele entstehen könne, sondern denjenigen, dafs wir allerdings auch dann die Erscheinung eines Körpers haben würden, wenn wir keine Seele anerkennen, dafs aber in diesem Falle

---

Phänomen sei und dafs er nur unter der Annahme einer Seele ein „begründetes Phänomen", ein „phaenomenon bene fundatum" sein könne. Sondern er beweist, dafs der Körper an und für sich ein Phänomen sei und dafs er nur unter der Annahme einer Seele etwas unabhängig von unserer Vorstellung Existierendes, eine wahrhafte, substantielle Einheit, etwas Reelles, Wesenhaftes, eine Substanz sein könne. Dafs dies seine Meinung ist, erhellt ja ebenfalls aus jedem Satze seiner Auseinandersetzungen mit solcher Evidenz, dafs ein Zweifel nicht möglich ist. Wie wenig aber jene Auslegung überhaupt in Betracht kommen kann, ergiebt sich schon daraus, dafs der Ausdruck des „phaenomenon bene fundatum" gar keinen Gegensatz zu dem „reinen Phänomen" bildet, dafs er überhaupt eine vollständig andere Bedeutung hat, als man bisher glaubte, wie auf Grund direkter Äufserungen des Philosophen später (vgl. Abschn. 6 dies. Abtlg.) überzeugend nachgewiesen werden wird. Und endlich zeigt Leibniz nicht nur nirgends, dafs der Körper an sich ein bloßes Phänomen und nur unter der Bedingung, dafs er eine Seele habe, ein wohlbegründetes Phänomen sei, sondern er sagt ausdrücklich das gerade Gegenteil, dafs nämlich der Körper, wenn man ihm keine Seele gebe, allerdings lediglich ein wohlbegründetes Phänomen sein würde. So heifst es z. B.: „Die Materie, genommen für die Masse (ohne Seele), ist nur ein reines Phänomen oder ein wohlbegründeter Schein" (II, 118 E.). „In dem Schein der Aggregate, welche nur Phänomene sind, jedoch begründete Phänomene u. s. w." (251 g. E.). „Wenn das substantielle Band der Monaden (die Seele) nicht existierte, so würden alle Körper mit allen ihren Eigenschaften nichts anderes als wohlbegründete Phänomene sein" (435). „Aus der Hypothese, dafs nichts anderes existiert als die Monaden (nämlich keine Seele des Körpers), folgt, dafs alle anderen Wesen, die wir vorstellen, nur wohlbegründete Phänomene sind" (473). Auch würde die Meinung Leibnizens z. B. daraus erhellen, dafs er von dem seelenlosen Körper erklärt, er sei ein Aggregat, ein reines Phänomen, wie der Regenbogen, und dafs er dennoch die Ausdrücke: Aggregat und wohlbegründetes Phänomen öfter nebeneinander stellt, auch den Regenbogen überall ein wohlbegründetes Phänomen nennt u. s. w.

dem Körper nur eine Menge einzelner Substanzen, nicht eine wahrhafte Substanz, nichts Reales zu Grunde liegen würde und dafs also, wenn ihm dennoch etwas Reales zu Grunde liegen solle, eine Seele eingeführt werden müsse. Diese Ansicht hat man nun auch in der That aufgestellt, wiewohl man sie nicht scharf von der vorher besprochenen unterschieden hat. Sie allein ist es auch, welche einen Schein von Berechtigung hat, wenigstens nicht so ohne weiteres abgethan werden kann, wie die beiden vorhergehenden, und mit der wir uns im folgenden ausschliefslich beschäftigen werden.

Dieselbe setzt also, um es zu wiederholen, ebenfalls voraus, dafs Leibniz sich mit der Untersuchung der Frage beschäftige, was dem Körper zu Grunde liege, und näher mit derjenigen, ob demselben etwas Reales, Substantielles zu Grunde liege und wie dieses gedacht werden müsse. Seine Auseinandersetzungen würden daher so zu verstehen sein:

Der Körper setzt sich aus einer Unendlichkeit von Substanzen zusammen, es liegen ihm unendlich viele einzelne Substanzen zu Grunde. Nun können aber viele einzelne Dinge, wenn sie einander auch noch so nahe sind, nur eine zufällige Einheit ausmachen, nur dadurch als ein Wesen erscheinen, dafs wir sie zu einem solchen zusammenfassen, aber sie können nicht eine wahrhafte Einheit, eine Substanz bilden, woraus also hervorgeht, dafs der Körper ein blofses Phänomen, nichts Wesenhaftes ist. Soll daher dem Körper etwas Einheitliches, eine wirkliche Substanz zu Grunde liegen, so mufs es ein Wesen geben, welches jene vielen einzelnen Substanzen zu einer wahrhaften Einheit vereinigt, zu einem substantiellen Ganzen verbindet. Ein solches kann aber nur die Seele sein. Die ausgedehnte Masse würde daher, wofern ihr eine Seele innewohnt, nicht mehr ein Phänomen, sondern statt dessen eine Substanz sein*).

*) Diese Ansicht ist besonders hervorgehoben worden von E. Wendt: „Die Entwickelung der Leibnizischen Monadenlehre bis zum Jahre 1695." Inaug.-Diss. Berlin 1885. Seine Meinung geht aus folgenden Sätzen mit

Ehe wir aber diese Ansicht auf ihre Richtigkeit prüfen, wollen wir noch eine andere mögliche Auffassung, die wir für die allein richtige halten, vorführen, damit man sich in den folgenden, etwas schwierigen Untersuchungen besser zurechtfinde.

Alle Schwierigkeiten nämlich, welche die Erörterungen Leibnizens bisher der Interpretation geboten haben, kommen nur daher, dafs man dieselben von einem verkehrten Standpunkte aus zu erklären unternommen hat. Man setzt immer als selbstverständlich voraus, der Philosoph sei von dem, uns allerdings am nächsten liegenden Probleme ausgegangen, welcher Art das Reale sei, was dem Körper zu Grunde liegt, und sucht nun von dieser Prämisse aus seine Auslassungen zu verstehen. Allein eben in dieser Prämisse liegt der Fehler. Denn jenes Problem ist dem Philosophen überhaupt vollständig fremd, wenigstens hat es in seinem Systeme keinen Platz. Leibniz fragt überhaupt nicht, was dem Körper zu Grunde liege, wodurch derselbe zustande komme, wie er entstehe u. dgl., sondern er fragt nach dem Prinzip des Körpers selbst. Und sobald wir diesen Standpunkt einnehmen, sobald wir uns gegenwärtig halten, dafs es sich hier überall um das Prinzip des Körpers selbst handelt,

---

Deutlichkeit hervor: „Da das Wesen der individuellen Substanz in der wirklichen Einheit besteht, die ihr von der substantiellen Form oder der Seele verliehen wird, so ist die seelenlose, der substantiellen Form entbehrende materielle Masse nicht ein einheitliches Wesen oder eine individuelle Substanz, sondern ein Aggregat von Substanzen, also von nur scheinbarer, imaginärer Einheit“ (S. 30). „Die substantiellen Einheiten, aus denen die Materie besteht, können nur beseelte oder mit einer seelenartigen, substantiellen Form begabte Wesen sein“ (S. 31). „Die Materie ist bis in die kleinsten Teile mit beseelten Wesen oder substantiellen Einheiten (Monaden) erfüllt“ (S. 32). „Durch die substantielle Form wird der Körper, der an sich ein Aggregat von Substanzen ist, zu einem einheitlichen, organischen Wesen, zur individuellen Substanz oder Monade“ (ebenda). Die Vermischung dieser ganzen Auseinandersetzung mit derjenigen über die individuelle Substanz ist unzulässig; beide Fragen haben unmittelbar gar nichts miteinander zu thun. Wie Wendt die aus Körper und Seele zusammengesetzte Substanz als Monade bezeichnen kann, begreife ich nicht, da Leibniz unter einer Monade überall eine einfache Substanz versteht. — Vgl. auch Gesch. d. d. Phil. S. 121.

fällt auf die Ausführungen des Philosophen sofort ein neues und überraschendes Licht.

Denn wenn er nun sagt, der Körper sei ins Unendliche geteilt, so heifst das nicht, er sei aus unendlich vielen einzelnen unteilbaren Substanzen zusammengesetzt, es liegen ihm solche zu Grunde, sondern der Körper sei selbst ins Unendliche immer ein Ganzes vieler Dinge, von denen jedes wieder ein solches Ganzes sei u. s. w. f. Und wenn er die Bedingung stellt, der Körper solle eine Substanz sein, so bedeutet das nicht, es solle ihm etwas Substantielles zu Grunde liegen, sondern der Körper solle selbst in einem Wesen substantiiert sein. Und demgemäfs ist die Seele nicht ein blofses Mittel, um die vielen einzelnen Substanzen des Körpers zu einer Einheit zu vereinigen, sondern sie ist selbst das als Substanz, was der Körper als Phänomen, sie ist die Substanz des Körpers.

Der Inhalt der Leibnizischen Darstellung ist daher im Zusammenhange dieser: Das Prinzip des Körpers selbst kann nur in einer einfachen Substanz, einer Seele gesehen werden. Denn der Körper selbst ist ins Unendliche immer nur ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes wieder ein Ganzes vieler Dinge ist, er ist immer nur eine Vielheit als solche, ein Aggregat als solches, man trifft in ihm niemals etwas anderes als Vielheiten und Aggregate Nun ist aber erstens ein Ganzes vieler Dinge, eine Vielheit als solche nicht eine wirkliche, substantielle Einheit, nicht eine Substanz, sondern nur eine zufällige Einheit, nur viele einzelne Dinge, also ein Phänomen. Da mithin der Körper ins Unendliche immer nur ein Ganzes vieler Dinge ist, so ist er auch ins Unendliche immer nur eine zufällige Einheit, immer nur viele einzelne Dinge, immer nur ein Phänomen, er ist also überhaupt ein reines Phänomen. Sodann hat ein Aggregat als solches nur soviel Realität als die aggregierten Dinge, hat daher überhaupt gar keine Realität, wenn diese Dinge immer wieder Aggregate als solche sind, woraus wieder folgt, dafs der Körper ohne jedwede Realität ist. Wenn nun der Körper

selbst, dieses Ganze vieler Dinge selbst, das Aggregat als solches in einem Wesen als wirkliche, wahrhafte Einheit, als Substanz dargestellt, in einem Wesen substantiiert, realisiert sein, wenn es ein Wesen geben soll, welches selbst das als wesenhafte Einheit, als Substanz, was der Körper als scheinbare Einheit, als Phänomen ist, wenn eine dem Körper korrespondierende Einheit und Substanz existieren soll, so müssen wir in demselben etwas annehmen, was nicht mehr teilbar, nicht mehr ein Aggregat, was mithin unteilbar und einfach ist. Diese unteilbare und einfache Substanz mufs daher dem Körper korrespondieren, sie mufs das als Unteilbares sein, was der Körper als bloſse Menge ist. Das heifst aber nichts andres als: sie müsse den Körper als Unteilbares darstellen, repräsentieren, ausdrücken. Diese letztere Wendung ist mit der vorhergehenden absolut identisch: eine Substanz, welche den Körper als Einfaches repräsentiert, oder eine einfache Substanz, welche den Körper in sich repräsentiert, ist eben diejenige, welche das als Einfaches, was der Körper als Vielheit ist, welche dem Körper entspricht, und umgekehrt (vgl. dar. Abschn. 8 dieser Abtlg.). Die unteilbare Substanz aber, welche den Körper in sich repräsentiert, nennt man allgemein eine Seele. Wir müssen also dem Körper eine Seele zuerkennen, wofern er eine Substanz sein soll. Der ausgedehnte Körper als solcher ist und bleibt mithin ein reines Phänomen, das einzig Reale ist das Einfache und Unteilbare, die Seele.

Wenn wir daher lesen, der beseelte, der organische Körper sei substantiell geeinigt, sei eine wahrhafte Substanz, so heifst dies nicht, diesem Körper liege eine substantielle Einheit, eine Substanz zu Grunde, die einzelnen Substanzen, aus welchen er resultiert, seien substantiell geeinigt, seien eine wahrhafte Substanz, sondern dieser Körper selbst sei in einem Wesen, nämlich in der Seele, als substantielle Einheit dargestellt, repräsentiert, er sei selbst in ihr substantiiert. Und wenn der Philosoph sich dahin äufsert, die Seele verleihe dem Körper eine Einheit, mache ihn zu einer

Substanz, so will er damit nicht sagen, dieselbe bewirke, dafs dem Körper etwas Einheitliches, eine Substanz zu Grunde liege, sie verleihe den einzelnen Substanzen des Körpers eine Einheit, mache sie zu etwas Substantiellem, sondern sie stelle den Körper selbst als Einheit, als Substanz dar, sie repräsentiere ihn. Und ebenso müssen etwaige andere Ausdrücke ähnlichen Inhalts verstanden werden.

Die erste dieser beiden Auffassungen ist nun ganz und gar unhaltbar. Es sind zunächst einige allgemeinere Bedenken, die sich gegen sie geltend machen lassen.

Fürs erste würde sich Leibniz nach derselben eines elementaren Widerspruches schuldig gemacht haben. Sie läfst den Philosophen nämlich so schliefsen: Der Körper setzt sich aus unendlich vielen einzelnen Substanzen zusammen; diese aber können nicht ein Wesen ausmachen; soll also dem Körper eine wahrhafte Einheit, eine wirkliche Substanz zu Grunde liegen, so mufs eine Seele eingeführt werden. Allein eine solche Argumentation ist unsinnig. Denn wenn man zuerst voraussetzt, der Körper konstituiere sich aus vielen einzelnen Substanzen oder, was ja ganz dasselbe heifst, es liegen ihm viele einzelne Substanzen zu Grunde, so kann man doch nicht hinterher die Forderung aufstellen, dafs ihm eine zu einem Ganzen vereinigte Menge einzelner Substanzen zu Grunde liegen solle, und damit die Einführung einer Seele begründen. Denn ein solches Ganzes würde überhaupt kein Körper mehr sein, da ja nach der Voraussetzung dem Körper eben nur viele einzelne Substanzen schlechthin zu Grunde liegen. Man würde wohl beweisen können, die Erscheinung eines Körpers könne nicht durch viele einzelne Substanzen, sondern nur durch etwas wahrhaft Einheitliches in uns hervorgerufen werden, es können ihr also nicht viele einzelne Substanzen, sondern nur etwas Einheitliches zu Grunde liegen. Aber man kann nicht sagen, es liegen der Erscheinung des Körpers viele einzelne Substanzen zu Grunde, um dann

wieder zu verlangen, dafs ihr doch nicht viele einzelne Substanzen, sondern eine wirkliche Einheit zu Grunde liegen solle. Das ist ein vollendeter Widerspruch, nicht mehr und nicht minder. Es giebt überhaupt nur zwei widerspruchslose Argumentationen. Entweder man zeigt, dafs die Erscheinung, die Anschauung einer körperlichen Masse ohne eine Seele nicht *entstehen* könne; oder man zeigt, dafs das Prinzip des Körpers *selbst* in der Seele gesucht werden müsse. Und es giebt nur zwei klare Standpunkte: Entweder man fragt, wie die Erscheinung des Körpers *entsteht*, oder man fragt nach dem Prinzip des Körpers *selbst*. Alles, was dazwischen liegt, beruht lediglich auf einer Unklarheit des Denkens. Da nun Leibniz, wie nach dem Obigen (vgl. S. 27 ff.) aufser jedem Zweifel steht, den ersteren Standpunkt nicht kennt, so bleibt nur der zweite übrig.

Würden sodann, wie die obige Ansicht voraussetzt, dem Körper auch unendlich viele einzelne unteilbare Substanzen zu Grunde liegen, so würde doch der Körper selbst nicht mit diesen Substanzen identisch sein. Denn dafs unteilbare Wesen an sich keinen Körper ergeben können, hat Leibniz bekanntlich selbst oft gesagt und ist auch selbstverständlich. Man mag daher über die Art, wie die Erscheinung des Körpers aus jenen einzelnen Substanzen entstehen sollte, Vorstellungen haben, welche man wolle, soviel würde doch unter allen Umständen zugestanden werden müssen, dafs der Körper eben eine *Erscheinung* dieser Substanzen und mithin etwas vollständig andres sei als diese selbst. Verhält es sich aber so, dann würde offenbar dadurch, dafs diese vielen einzelnen Substanzen zu einem realen Wesen gemacht werden, keineswegs auch der Körper selbst (da er doch etwas von ihnen ganz und gar Verschiedenes ist) zu etwas Realem gemacht werden, ebensowenig wie z. B. daraus, dafs man die Ätherschwingungen, welche die Erscheinung der Farbe verursachen, als etwas Wesenhaftes ausgiebt, folgen würde, dafs die Farbe selbst etwas objektiv

Existierendes sei. Wenn man daher auch eine Seele annehmen würde, welche die dem Körper zu Grunde liegenden einzelnen Wesen zu einer Substanz zusammenfafst, so würde dadurch doch der Körper selbst noch nichts Substantielles werden; er würde vielmehr genau dasselbe pure Phänomen sein und bleiben, welches er vorher war, und jene Annahme wäre mithin völlig zwecklos.

Die Seele soll ferner nach der in Rede stehenden Auffassung die vielen einzelnen Substanzen des Körpers miteinander zu einem Ganzen vereinigen. Was soll man sich aber in aller Welt darunter denken? Die Seele hat bekanntlich nach Leibniz schlechterdings keinen Einfluſs auf andere Wesen. Ob wir daher jenen Substanzen eine solche geben oder nicht, dadurch erleiden dieselben nicht die geringste Änderung. Dann aber kann in beiden Fällen auch an ihrer Einheit nichts geändert werden. Sie würden in dem ersten Fall diskrete Substanzen mit einer Seele, in dem zweiten diskrete Substanzen ohne eine Seele sein, aber diskret würden sie beidemal bleiben. Die bloſse Anwesenheit einer Substanz kann unter keinen Umständen den Effekt haben, daſs aus Wesen, die an sich getrennt sind, ein Ganzes wird. Das ist durchaus unmöglich.

Um nun das Unmögliche dennoch möglich zu machen, führt man einen subtilen Unterschied ein. Man sagt, die Seele verleihe den vielen Substanzen allerdings eine Einheit, nur nicht eine physische, sondern eine ideale Einheit. Sie fasse diese Substanzen insofern zu einem Ganzen zusammen, als sie dieselben als Vorstellung in sich trägt, sie in sich zu einer Idee vereinigt, oder auch insofern, als in ihr eine deutliche Vorstellung dessen ist, was in jenen vorgeht, wovon die einzelnen Substanzen nur eine verworrene Vorstellung haben*). Diese Erklärung ist allgemein acceptiert worden, ja sie pflegt mit einer Zuversichtlichkeit vorgetragen zu werden, als ob ein Zweifel an ihr gar nicht

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 121.

möglich wäre. Es ist aber gegen dieselbe einzuwenden, daſs sich in den Quellen schlechterdings kein Beleg für sie findet. Man wird zwar zunächst über eine solche Behauptung erstaunt sein, allein dadurch wird an der Richtigkeit derselben nichts geändert, und wer sie dennoch bezweifeln zu müssen glaubt, der möge nur selbst einmal die Schriften des Philosophen daraufhin durchsehen. Leibniz spricht sich in der That nie und nirgends in diesem Sinne aus. Jene Erklärung ist also zunächst mindestens eine bloſse Hypothese, gar nichts weiter. Nun leidet sie aber auch innerlich an einer fast unerträglichen Unklarheit. Wie soll denn dadurch, daſs die Seele die Substanzen in sich zu einer Einheit sammelt, diesen selbst auch nur der geringste Zuwachs an Einheit entstehen? Ist es denkbar, daſs die bloſs ideale Beziehung, in welcher die Seele zu ihnen steht, sie zu etwas Wesenhaftem mache, während sie an sich ein reines Phänomen konstituieren? Dadurch, daſs ein Aggregat einzelner Dinge von einem dritten vorgestellt wird, kann sich doch dieses Aggregat unmöglich in eine Substanz verwandeln. Und ob dieses dritte auſserhalb oder innerhalb desselben sich befindet, ist hiefür vollkommen gleichgültig. Die einfache Gegenwart eines Wesens, es möge einen Inhalt haben, welchen es wolle, kann nun und nimmer da eine Substanz erzeugen, wo vorher keine war. Die Thatsache, daſs die Seele die Substanzen des Körpers in sich miteinander verknüpft, könnte vielleicht für uns, die betrachtenden Subjekte, ein Grund sein, dieselben auch unsrerseits miteinander zu verbinden, aber diese selbst würden doch in jedem Falle sein und bleiben, was sie sind, eine reine Vielheit.

Nun könnte man, diesen letzteren Gedanken aufnehmend, sagen, die Seele solle allerdings nicht für die Substanzen selbst eine Einheit begründen, sondern nur uns die Berechtigung geben, dieselben im Hinblick auf sie, mit Beziehung auf sie als eine Einheit anzuschauen. Dann also würde die Seele von Leibniz herbeigezogen worden sein, nicht um die Substantialität des Körpers selbst zu retten,

sondern um unser Verfahren diesem gegenüber zu rechtfertigen. Allein dies würde mit den Quellen gänzlich unvereinbar sein. Denn Leibniz knüpft eben überall die Annahme der Seele an die Bedingung, dafs der Körper selbst Realität haben solle, niemals aber spricht er von unserm Verhalten zu den Dingen, von sonstigen unlösbaren Widersprüchen ganz zu schweigen!

Freilich mufs nun zugegeben werden, dafs die Unmöglichkeit des Versuchs, die Substanzen des Körpers vermittelst der Seele vereinigen zu wollen, noch nicht unbedingt beweisen würde, dafs Leibniz diesen Versuch nicht dennoch gemacht habe. Aber dann müfste doch auf Grund eingehender Untersuchungen zuvor ausdrücklich bewiesen werden, dafs eine andere befriedigendere Auffassung seiner Worte unmöglich sei, ein Beweis, der nicht geführt worden ist und nicht geführt werden kann. Überhaupt ist Leibniz ein viel zu bedeutender Mann gewesen, als dafs wir glauben dürften, er habe sich auf derartige, durch und durch unklare Experimente eingelassen.

Dazu kommt noch ein viertes. Würde die Seele von Leibniz deshalb angenommen worden sein, damit dem Körper etwas Reales zu Grunde liege, damit derselbe Realität habe, so würde der Körper nicht mehr ein Aggregat, nicht mehr ein Phänomen, sondern statt dessen eine wirkliche Substanz ausmachen müssen; der ausgedehnte, materielle Körper würde also, woferne ihm eine Seele innewohnt, etwas wahrhaft Seiendes, objektiv Existierendes und Wesenhaftes sein müssen. Diese Konsequenz aber würde ja allen sonstigen Lehren des Philosophen einfach ins Gesicht schlagen. Denn er sagt überall auf das unzweideutigste, dafs der Körper, die Bewegung, ja die gesamte materielle Welt ein reines Phänomen, dafs die einfachen Wesen schlechthin das einzig Reale seien (vgl. Abschn. 6 dieser Abteilung), und sein ganzes System ist überhaupt ohne diesen Satz undenkbar. Mithin mufs auch der organische Körper als solcher ein Phänomen sein, wie dies Leibniz auch selbst sagt (ebenda). Jene Meinung

würde also zu einem absoluten, schroffen Widerspruch mit den ausdrücklichen, massenhaften Angaben, ja mit dem ganzen Systeme des Philosophen führen, und es wäre ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen, diesen Widerspruch von dem gegebenen Standpunkte aus beseitigen zu wollen. Diese eine Thatsache würde daher allein schon genügen, um ein definitives Urteil über die obige Auslegung zu fällen. Nach ihr würde die Seele den Zweck haben, den ausgedehnten Körper als solchen zu etwas Einheitlichem und Substantiellem zu machen, es müfste also notwendig dieser ausgedehnte Körper, wenn er mit einer Seele begabt ist, eine substantielle Einheit, ein reales Wesen sein; Leibniz aber läfst im Gegenteil überall nur das Einfache als etwas Reales gelten. Mithin ist diese Auslegung falsch. Daran kann für niemand ein Zweifel bestehen, der mit uns der Überzeugung ist, ja es für völlig selbstverständlich erachtet, dafs der Philosoph sein System nicht mit Untersuchungen begründet haben könne, die das Gegenteil von dem ergeben würden, was dieses System selbst lehrt.

Wird nun schon durch diese allgemeinen Betrachtungen die Unhaltbarkeit der vorliegenden Auffassung aufser Frage gestellt, so geschieht dies in noch höherem Mafse durch die eingehenden Erörterungen des Philosophen selbst über diese ganze Materie.

Nach derselben müfste, um es kurz zu wiederholen, Leibniz so argumentieren: Der Körper besteht aus unendlich vielen einzelnen Substanzen, diese können aber keine wahrhafte Einheit, kein reales Wesen ausmachen; soll also dies der Fall sein, so mufs ihnen eine Seele beigegeben werden, welche sie zu einer Einheit, zu einer Substanz zusammenfafst. Das bestätigt sich nun aber in keiner Weise.

Zunächst ist schon die Voraussetzung, von welcher diese Auffassung ausgeht und ohne die sie gar nicht denkbar ist, dafs sich nämlich der Körper aus unendlich vielen einzelnen, natürlich selbst nicht mehr zusammengesetzten, unteilbaren Substanzen konstituiere, völlig unhaltbar. Das geht evident

daraus hervor, dafs ja durch diese ganzen Auseinandersetzungen gerade erst bewiesen werden soll, dafs unteilbare, einfache Substanzen das einzig Reale seien; dieselben können also schlechterdings von Leibniz nicht schon vorausgesetzt worden sein. Er hat es aber auch in der That nicht gethan. Vielmehr setzt er überall voraus, dafs der Körper ins Unendliche geteilt sei, und dieser Satz allein bildet durchweg die Grundlage seiner Ausführungen (vgl. z. B. 2, 72. 77. 261, 267; 4, 473. 478 und oft). Dafs aber diese Worte nicht dahin verstanden werden können, dem Körper liegen unendlich viele unteilbare Substanzen zu Grunde, ist klar. Mit viel gröfserem Recht würde man sie gerade im entgegengesetzten Sinne verstehen können, dafs nämlich dem Körper überhaupt gar keine letzten Substanzen, überhaupt gar nichts zu Grunde liege; denn wenn die Teilung nie aufhört, würde man eben nie zu irgend welchen letzten Elementen kommen. Allein wenn nun auch aus jenen Worten folgt, dafs dem Körper nichts Wirkliches zu Grunde liegt, so kann doch auch dies nicht die eigentliche Bedeutung derselben sein. Denn würden sie heifsen, dem Körper liege nichts zu Grunde, so würde dies unbedingt erfordern, dafs Leibniz sich in diesen Erörterungen mit der Frage beschäftige, was dem Körper zu Grunde liege; würde er sich aber das Problem gestellt haben, was dem Körper zu Grunde liege, so würde er eben damit schon als selbstverständlich angenommen haben, d a f s ihm irgend etwas zu Grunde liege; mithin hätte er nicht voraussetzen können, dafs ihm n i c h t s zu Grunde liege, ohne seinen eigenen Standpunkt aufzuheben. Die Behauptung, dem Körper liege nichts zu Grunde, wäre daher nicht zu gebrauchen, und es würde sich auch thatsächlich gar nichts mit ihr anfangen lassen; folglich kann auch dies nicht die Meinung des Philosophen sein. Wenn Leibniz voraussetzt, der Körper sei ins Unendliche geteilt, so kann dieser Satz weder bedeuten, es liegen ihm unendlich viele Substanzen zu Grunde, noch auch, es liege ihm nichts zu Grunde, es kann also überhaupt nicht die Bestimmung desselben sein, darüber etwas auszumachen, was dem Körper z u G r u n d e

liegt, sondern nur diejenige, die Natur des Körpers selbst zu charakterisieren. Er kann daher schlechterdings nur den Sinn haben, der Körper selbst sei ein Ganzes vieler Dinge, von denen jedes ins Unendliche immer wieder ein Ganzes vieler Dinge sei, der Körper selbst sei immer nur ein Zusammengesetztes als solches, eine Vielheit als solche, man treffe in ihm, soweit man auch gehen möge, stets nur Aggregate als solche, niemals eine unteilbare Substanz. Eine andere Auslegung des Satzes ist einfach unmöglich.

Erweist sich nun aber die Voraussetzung, auf welcher die obige Auffassung ruht, als zweifellos falsch, so fällt damit natürlich sofort auch der übrige Teil derselben. Denn geht Leibniz nicht von dem Satze aus, dafs dem Körper unendlich viele einzelne Substanzen zu Grunde liegen, sondern dafs der Körper selbst ins Unendliche immer nur ein Ganzes vieler Dinge, eine Vielheit als solche sei, so kann es ihm selbstverständlich nicht mehr auf den Nachweis ankommen, dafs dem Körper nichts Einheitliches, Substantielles zu Grunde liege, dafs jene vielen einzelnen Wesen keine wahrhafte Einheit, keine Substanz bilden und dafs sie also, wenn sie es dennoch thun sollen, von einer Seele zu einem Ganzen vereinigt werden müssen, sondern es kann ihm nur noch um den Nachweis zu thun sein, dafs der Körper selbst, ein Ganzes vieler Dinge, welche ihrerseits immer wieder solche Ganze sind, eine Vielheit als solche, nichts Reales sei und dafs also, wenn der Körper selbst, dieses Ganze selbst, die Vielheit als solche in einem Wesen als Substanz dargestellt, repräsentiert, in einem Wesen realisiert, substantiiert sein solle, eine Seele eingeführt werden müsse.

Das ist nun aber auch thatsächlich der Fall. Leibniz beweist wirklich niemals, dafs viele einzelne Substanzen keine Einheit, nichts Reales ausmachen können und dafs, wenn dies sein solle, ihnen eine Seele zugeteilt werden müsse. Sondern das ist der Inhalt seiner Argumentationen, dafs der Körper selbst, ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes wieder ein Ganzes ist, das Zusammengesetzte als solches,

das Aggregat als solches, die Vielheit als solche nur etwas Imaginäres sei und dafs daher, wofern das Ganze vieler Dinge als solches, das Zusammengesetzte als solches, das Aggregat als solches, die Vielheit als solche in einem Wesen als wirkliche Einheit dargestellt, repräsentiert, realisiert sein solle, eine unteilbare Substanz notwendig sei.

Schon aus einer einfachen Überlegung folgt, dafs die Ausführungen des Philosophen die erstere Tendenz nicht haben können. Denn dafs eine Summe einzelner Substanzen nicht ein Wesen zusammensetzen könne, ist vollkommen selbstverständlich, ja es ist ein ganz identischer Satz. Und wenn also Leibniz denselben erst hätte beweisen wollen, so wäre dies mehr als abgeschmackt. Am besten aber widerlegen seine eigenen Worte eine solche Meinung.

„Jedes Aggregat," sagt er, „setzt Wesen voraus, die mit einer wahrhaften Einheit begabt sind, weil es seine Realität nur von der Realität derjenigen Wesen erhält, aus welchen es zusammengesetzt ist, sodafs es überhaupt gar keine hat, wenn jedes Wesen, aus denen es zusammengesetzt ist, wieder ein Aggregat ist" (2, 96; ebenso 72 und 77)*). Das kann nicht heifsen: Viele einzelne Substanzen setzen Wesen, die mit einer Einheit begabt sind, voraus, weil sie ihre Realität nur von der Realität dieser vielen einzelnen Substanzen erhalten können u. s. w. Denn das würde sinnlos

*) Dieser Satz, ebenso wie die nachher anzuführenden (bei letzteren ist es schon wegen ihres Wortlautes unmöglich) können natürlich nicht diesen Sinn haben: Alles, was aus Teilen zusammengesetzt ist, konstituiert sich nur durch die Teile, aus denen es zusammengesetzt ist; es kann also überhaupt nicht existieren, wenn diese Teile immer selbst wieder aus Teilen zusammengesetzt sind; mithin erfordert es unteilbare Elemente, aus welchen es sich zusammensetzt. Denn Leibniz will ja, wie früher (S. 26 f.) schon bemerkt wurde, nicht beweisen, dafs der Körper nur aus unteilbaren Substanzen bestehen könne, sondern dafs ihm eine Seele zugeteilt werden müsse. Es kann daher nur das in Frage kommen, ob Leibniz in diesen Sätzen den Nachweis führen will, dafs viele einzelne Dinge ohne eine Seele kein reales Wesen, keine Substanz ausmachen können, oder aber, dafs das Aggregat als solches nichts Reales sei, keine Realität habe, wenn man nicht eine Seele annehme.

sein. Leibniz kann nur dies meinen: Ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes wieder ein Ganzes vieler Dinge ist, ist nichts Reales: denn ein Ganzes vieler Dinge, das Aggregat als solches, hat nur soviel Realität als die aggregierten Dinge besitzen; es hat also überhaupt gar keine Realität, wenn jedes dieser Dinge selbst immer wieder ein Ganzes, ein Aggregat, ist. Wenn daher (nicht etwa viele einzelne Substanzen miteinander etwas Reales ausmachen, sondern) ein Ganzes vieler Dinge selbst, das Aggregat als solches, in einem Wesen realisiert sein soll, so mufs eine unteilbare, wahrhaft einheitliche Substanz, eine Seele, vorausgesetzt werden. Noch deutlicher erhellt dieser Gedanke aus folgendem: „Was das Wesen eines Aggregats ausmacht, ist nur eine Daseinsweise derjenigen Dinge, aus welchen es zusammengesetzt ist: z. B. was das Wesen einer Armee ausmacht, ist nur eine Daseinsweise der Menschen, welche sie zusammensetzen. Diese Daseinsweise setzt also eine Substanz voraus, deren Wesen nicht mehr eine Daseinsweise einer Substanz ist. Es giebt keine Vielheit ohne wahrhafte Einheit. Was nicht wahrhaft ein Wesen ist, ist nicht wahrhaft ein Wesen. Etwas anderes ist das Wesen, etwas anderes eine Vielheit von Wesen; aber die Mehrzahl setzt die Einzahl voraus, und wo es nicht ein Wesen giebt, da wird es noch weniger mehrere Wesen geben“ (97). Es ist unmöglich, diese Worte so zu verstehen: Was das Wesen vieler einzelner Substanzen ausmacht, ist nur eine Daseinsweise dieser einzelnen Substanzen. Diese setzt also eine Substanz voraus, deren Wesen nicht mehr eine blofse Daseinsweise ist. Es giebt nicht viele einzelne Substanzen ohne eine wahrhafte Einheit u. s. w. Dies wäre ja in nicht geringerem Mafse als das Obige barer Unsinn. Die Bedeutung dieser Sätze kann nur diese sein: Ein Ganzes vieler Dinge, das Aggregat als solches ist nur eine Daseinsweise der dasselbe zusammensetzenden Dinge. Soll also dieses Ganze vieler Dinge, das Aggregat selbst, das Aggregat als solches, diese Daseinsweise einzelner Dinge selbst in

einem Wesen substantiiert sein (nicht aber: sollen viele einzelne Substanzen zu einer Substanz vereinigt werden), so müssen wir etwas anerkennen, dessen Natur nicht mehr eine Daseinsweise mehrerer Substanzen ist, d. h. etwas Einfaches, eine Seele. Es giebt keine Vielheit ohne eine wahrhafte Einheit, in welcher sie selbst substantiiert ist u. s. w. „Was in mehrere Teile geteilt werden kann," sagt der Philosoph anderswo, „ist ein Aggregat von mehreren Dingen. Nun ist ein solches Aggregat nur eine scheinbare Einheit und hat keine andere Realität als eine geborgte oder als die Realität derjenigen Dinge, von denen es ein Aggregat ist. Mithin hat das, was in Teile geteilt werden kann, keine Realität, wenn es sich nicht in demjenigen befindet, was nicht in Teile geteilt werden kann" (261). In Wiederholung dessen spricht er sich so aus: „Ein Aggregat hat nur eine von den Komponenten geborgte Realität. Also giebt es in den Dingen unteilbare Einheiten, weil sonst keine wahre Einheit in ihnen wäre und nur eine geborgte Realität. Wo aber keine wahre Einheit ist, da ist auch keine wahre Vielheit, und wo nur geborgte Realität ist, da ist überhaupt keine Realität, da dieselbe doch irgend einem Subjekte eigen sein muſs" (267: vgl. auch 256 f.). Auch diese Sätze werden vollkommen absurd, wenn man unter dem „Aggregat" viele einzelne Substanzen versteht, den ersteren Ausdruck mit dem letzteren vertauscht. Der Gedanke des Philosophen ist daher dieser: Ein Ganzes vieler Dinge, das Aggregat als solches hat keine andere Realität als diejenige der aggregierten Dinge, mithin hat es gar keine Realität, „wenn es sich nicht in dem Unteilbaren befindet," „nicht irgend einem Subjekt eigen ist," mit anderen Worten, wenn es nicht in einem Unteilbaren substantiiert ist. „Es giebt nicht mehrere Wesen," sagt endlich Leibniz, „wo es nicht eines giebt, welches wahrhaft ein Wesen ist; jede Vielheit setzt die Einheit voraus" (118). „Ohne die wahrhaften Einheiten würde es keine Vielheit geben" (4, 473). „Die Vielheit hat ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten" (478, ebenso

483 u. a.). Hier kann ebenfalls die „Vielheit“ nicht viele einzelne Substanzen bezeichnen, denn der Satz: viele einzelne Substanzen setzen wahrhafte Einheiten oder gar eine wahrhafte Einheit voraus, würde, wie bereits bemerkt, keine vernünftige Bedeutung haben. Wir sind daher auch hier zu der nun hinlänglich erläuterten Auslegung gezwungen. Diese letztere ist in Bezug auf alle angeführten Erklärungen so einleuchtend und unumgänglich, dafs eine andere Auslegung als ausgeschlossen gelten mufs; von dem bisherigen Standpunkte aus wird sich niemals ein Sinn in dieselben bringen lassen.

Nun beweist Leibniz allerdings an anderen Stellen auch dies, dafs mehrere blofs räumlich verbundene Dinge nur eine scheinbare Einheit haben. Aber dies geschieht doch nur zu dem Zwecke, um zu zeigen, dafs ein Ganzes vieler Dinge, das Aggregat als solches keine wirkliche Einheit, also nichts Reelles sei. Das folgt mit Notwendigkeit aus den eben citierten Stellen, mit denen ja doch jene ihrer Tendenz nach übereinstimmen müssen. Und wenn Leibniz in den Schreiben an Des Bosses darlegt, dafs die Monaden des Körpers sich nur scheinbar zu einem Wesen vereinigen, so ist auch dies kein Widerspruch gegen unsere Behauptungen. Nur darf man diese Auslassungen allerdings nicht dahin verstehen, dafs die einzelnen Monaden miteinander, sondern dafs das Ganze derselben keine Einheit bilde, was nicht die geringste Schwierigkeit verursacht.

Ebenso wie durch die bisher angeführten Auseinandersetzungen Leibnizens wird die in Rede stehende Auffassung aber auch durch die sonstigen Äufserungen desselben als vollständig unhaltbar widerlegt. Der Philosoph soll nach derselben zeigen, dafs der Körper sich aus vielen einzelnen Substanzen konstituiere, diese aber nur eine zufällige, imaginäre Einheit bilden, dafs also, wenn dem Körper eine wahrhafte, substantielle Einheit zu Grunde liegen solle, eine Seele angenommen werden müsse, die jene einzelnen Substanzen zu einem wirklichen Ganzen zusammenfafst. Allein wenn dem

so wäre, dann hätte sich Leibniz also, wie unmittelbar klar ist, durchgängig dahin aussprechen müssen, dafs nur eine von einer unteilbaren Substanz vereinigte Menge einzelner Wesen eine substantielle Einheit sei, dafs er unter einer wahrhaften Einheit nur ein mit einer Seele begabtes Aggregat verstehe, und er hätte der zufälligen, phänomenalen Einheit des Körpers eine von einer Seele verbundene Vielheit einzelner Substanzen als die substantielle, wahrhafte Einheit entgegenstellen müssen. Davon ist aber nirgends die Rede. Vielmehr sagt er überall und ausnahmslos, dafs nur die unteilbare Substanz *selbst und für sich allein* eine substantielle Einheit sei, dafs er unter einer substantiellen Einheit eine einfache Substanz schlechthin begreife, und demgemäfs setzt er dem Aggregat des Körpers nicht ein von einer Seele vereinigtes Aggregat vieler einzelner Dinge, sondern das Unteilbare, die Seele *selbst und für sich allein* als die wirkliche, wesenhafte Einheit entgegen. Leibniz will eben überall nur ausführen, dafs der Körper *selbst* eine blofs zufällige Einheit sei, dafs daher, wenn der Körper *selbst* in einem Wesen als substantielle, wahrhafte Einheit dargestellt, repräsentiert sein solle, demselben eine einfache Substanz, eine Seele beigegeben werden müsse. Und im Anschlufs hieran und in vollem Einklange hiermit erklärt er nun, dafs eben nur das Einfache eine substantielle Einheit, nur die unteilbare Substanz, die Seele eine wirkliche Einheit sei, während im Gegensatz zu ihr der Körper lediglich eine Vielheit, ein Aggregat sei.

Um aus der grofsen Fülle von Belegstellen die markantesten hervorzuheben, so ist zunächst darauf hinzuweisen, dafs, wenn der Philosoph in den S. 44 ff. angeführten Beispielen sagt, die Vielheit setze „eine wahrhafte Einheit“ voraus, mit dieser letzteren nur das Unteilbare, die Seele gemeint sein kann: auch bemerkt er dies selbst in einigen derselben (so 2, 261 u. 267; vgl. auch 4, 478 u. 483 u. a.). Instruktiver sind einige andere Stellen. So erklärt er, nachdem er nachgewiesen, dafs zwei voneinander getrennte Substanzen,

wenn sie einander auch noch so nahe sind, nur eine zufällige, keine substantielle Einheit ausmachen und also der Körper nicht eine Substanz sei: „Die substantielle Einheit erfordert ein unteilbares Wesen, was man nur in einer Seele oder substantiellen Form finden kann nach Analogie dessen, was man Ich nennt. Dieses Ich kann nicht durch Annäherung oder Entfernung der Teile geschaffen oder vernichtet werden," bildet also im Gegensatz zu der blofs räumlichen Einheit eine wahrhafte Einheit (2, 76; auch 101). „Man mufs einen Unterschied machen zwischen einer Substanz und einem Aggregat. Wenn ich sage: Ich, so spreche ich von einer einzigen Substanz, aber eine Armee u. s. w. würde nur eine Sammlung von Substanzen sein" (4, 473). „Die körperliche Substanz mufs etwas sein, was dem Ich entspricht, was unteilbar und doch handelnd ist. Denn da es unteilbar ist, so wird es nicht mehr ein Aggregat sein, und da es handelnd ist, so wird es etwas Substantielles sein" (ebenda). „Alles, was wahrhaft eine Substanz ist, beginnt nicht und endigt nicht, denn die wahrhafte Einheit ist unauflöslich" (d. i. das Einfache) (474). „Jede einfache Substanz, welche eine wahrhafte Einheit hat, kann nicht beginnen u. s. w." (479). „Durch das Mittel der Seele oder der Form giebt es eine wahrhafte Einheit in dem Körper, welche dem entspricht, was man in uns Ich nennt, was man nicht in der einfachen Masse der Materie finden kann, die man nur wie eine Armee oder einen Trupp betrachten kann. Ohne wahrhafte Einheiten würde es nichts Substantielles geben. . . . . Es giebt nur die substantiellen Atome, d. h. die reellen und absolut einfachen Einheiten" (482; vgl. auch 495, 1). „Die aktive Kraft vollendet mit der passiven Kraft (also das, was Leibniz sonst allgemeiner die Seele nennt) die körperliche Substanz, welche nämlich eine wahrhafte Einheit, nicht ein blofses Aggregat ist" (395). „Die aktive Kraft konstituiert mit der passiven Kraft eine wahrhaft einheitliche Substanz. Ohne diese wahrhaften und realen Einheiten würden nur Aggregate übrig

bleiben“ (511). „In einer wahrhaft einheitlichen Substanz sind nicht mehrere Substanzen,“ (d. h. sie ist einfach) „und wo sie sind, da konstituieren sie nicht eine Substanz, sondern ein Aggregat von solchen“ (2, 233 A; ebenso 239; auch 250 und 251). „Eine wahrhafte Einheit ist das, was nicht in mehrere Wesen geteilt werden kann“ (261 f.; ebenso 262 E., auch 263 f. E. u. A.). „Die körperliche Masse ist ein Phänomen, welches aus den einfachen Substanzen, die allein eine Einheit haben, resultiert“ (275). „Die Körper sind Vielheiten, und die Seelen sind Einheiten, aber Einheiten, welche die Vielheiten in sich repräsentieren“ (7, 452 A.; genau ebso. 542). „Die Seelen sind die wahrhaften Einheiten“ (551 E.). „Die Materie ist eine Vielheit. Aber da jede Vielheit wahrhafte Einheiten voraussetzt, ist es offenbar, dafs diese Einheiten nicht materiell sein können. So sind die Einheiten eigentlich Substanzen für sich, welche nicht teilbar sind . . . . . Es mufs also in den Körpern Einheiten geben, die Vorstellungen haben. Und das ist diese einfache Substanz, diese substantielle Einheit, die man Seele nennt, und folglich sind die Seelen wie die anderen substantiellen Einheiten immateriell“ (552 f.). „Das Materielle kann nicht in eine wahrhafte Einheit eingehen, sonst würde sie keine Einheit sein. Also was in der Einheit ist, ist nicht das Materielle, sondern die Repräsentation des Materiellen“ (554; ebso. 556). „Die Seelen sind wahrhafte Einheiten, d. h. einfache Substanzen; aber die Körper sind nur Vielheiten“ (558; vgl. auch 560). „Die Analyse der Materie führt zu den substantiellen Einheiten, zu den einfachen, unteilbaren Substanzen“ (565). „Die Seele ist eine einfache Substanz oder Einheit . . . . Die Seelen sind Einheiten und die Körper sind Vielheiten“ (567) u. a. — Wenn Leibniz überhaupt seine einfachen Substanzen allgemein Einheiten (unités) nennt, so liegt ja doch in dieser Bezeichnung gar nichts anderes, als dafs sie eben die wahrhaften, wirklichen, substantiellen Einheiten sind im Gegensatz zu den materiellen Dingen, welche

wesentlich und ihrer Natur nach Aggregate, Vielheiten und mithin blofs zufällige, phänomenale Einheiten sind. Und eben dieser selbige Gedanke drückt sich ja auch in der Benennung seiner Substanzen als „Monaden“ aus, ein Wort, das bekanntlich gar nichts anderes bedeutet als Einheiten.

Alle diese Stellen und Thatsachen sind mit der bisherigen Ansicht vollständig, aber auch vollständig unvereinbar, ja sie beweisen die Unrichtigkeit derselben so eklatant, so unwidersprechlich, dafs man auf Grund derselben allein schon, selbst wenn gar keine andern Argumente dagegen vorhanden wären, zu dem Urteile gezwungen wäre: Diese Ansicht mufs falsch sein.

Von durchschlagender Bedeutung ist auch noch ein anderer Punkt. Gesetzt, Leibniz wollte den Nachweis führen, dafs, wenn dem Körper etwas Substantielles zu Grunde liegen solle, ihm eine Seele zugeteilt werden müsse, so würde doch diese Seele lediglich ein Mittel sein, um den Körper, d. h. die vielen einzelnen Substanzen desselben zu einem realen Wesen zusammenzufassen. Allein auch diese Konsequenz würde den ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen auf das entschiedenste widersprechen. Er stellt nämlich die Seele so wenig als blofses Mittel dar, durch welches der Körper zu etwas Reellem gemacht werden soll, dafs er sie vielmehr als das Wesen, die Essenz, die Substanz des Körpers bezeichnet. Er will eben überhaupt nicht darthun, dafs, wenn dem Körper etwas Substantielles zu Grunde liegen, sondern, dafs, wenn der Körper selbst in einem Wesen substantiiert sein solle, ihm eine Seele zuerkannt werden müsse. Und deshalb ist die Seele für ihn nicht nur ein Mittel, um den Körper in eine Substanz zu verwandeln, sondern sie ist selbst das als Substanz, was der Körper als Phänomen, sie ist selbst das dem Körper korrespondierende Reale, sie ist das Wesen, die Substanz des Körpers.

„Die Substanz eines Körpers,“ sagt Leibniz, „mufs unteilbar sein“ (2, 72). „Was die körperliche Substanz aus-

macht, mufs etwas sein, was dem Ich entspricht" (4, 473). „Die aktive Kraft macht mit der passiven die körperliche Substanz aus" (395). „Die Essenz des Körpers mufs in die Kraft zu handeln und zu leiden gesetzt werden" (7, 314 E.) u. ö. Besonders eingehend äufsert sich der Philosoph in dem Briefwechsel mit Des Bosses über die Natur der körperlichen Substanz, da die Lösung der in demselben behandelten Fragen eine genauere Bestimmung dieses Punktes erheischte. „Wenn die körperliche Substanz," heifst es da, „etwas Reales aufser den Monaden ist, so mufs sie in einer Vereinigung derselben bestehen;" sie besteht näher in der substantiellen Form und der ersten Materie: die Monaden sind ihr nicht wesentlich. „Wenn daher auch die Substanz des Körpers geändert wird, so können doch die Monaden dieselben bleiben" (2, 435). „Die Erklärung aller Phänomene allein durch die Monaden, indem man die körperliche Substanz beiseite setzt, halte ich für nützlich" (450 E.). „Es ist zu sehen, was den Monaden zugefügt werden mufs, wenn wir annehmen, es gebe eine körperliche Substanz" (451). „Wenn wir etwas Substantielles aufser den Monaden zulassen," so hat der Körper eine ganz andere Einheit als ein Aggregat (457). „Die Monaden machen nicht die körperliche Substanz aus, sie können gegenwärtig oder abwesend sein, während die zusammengesetzte Substanz bleibt" (460). „Das den Monaden zugefügte Substantielle, welches die zusammengesetzte Substanz konstituiert, kann unbeschadet der Monaden geändert werden;" diese sind keine Bestandteile derselben (474 f.). „Wenn wir körperliche Substanzen oder etwas Substantielles aufser den Monaden zulassen," so können sie nicht blofse Modifikationen der Monaden sein (481). Die Monaden sind nicht Bestandteile der körperlichen Substanz; „daher kann die körperliche Substanz unbeschadet der Monaden aufgehoben oder verändert werden u. s. w." (482). „Es ist der Untersuchung wert, was die zusammengesetzte Substanz konstituiert. Soviel ich urteilen kann, besteht sie in der aktiven und passiven Kraft oder

in der ersten Materie und der substantiellen Form“ (485 f.). „Wenn etwas Substantielles aufser den Monaden im Körper ist,“ so mufs dieses seine Modifikationen in sich tragen (495 f.). „Die zusammengesetzte Substanz enthält etwas Substantielles aufser den Monaden, sonst würde es keine zusammengesetzte Substanz geben,“ und diese besteht in der ersten Materie und der substantiellen Form (511). „Das Aggregat löst sich in Teile auf, nicht die zusammengesetzte Substanz, welche nicht wesentlich aus Teilen konstituiert wird.“ Der letzteren sind die Monaden nicht wesentlich, sie können unbeschadet dieser aufgehoben werden u. s. w. (517). „Die zusammengesetzte Substanz besteht in der aktiven und passiven Kraft“ (518 A.). Vgl. ferner 438 f., 444, 458, 518, 519 u. a.

Die körperliche, die zusammengesetzte Substanz ist also unteilbar, entspricht dem Ich, konstituiert sich aus der substantiellen Form und der ersten Materie, der aktiven und passiven Kraft, ist etwas Reales *aufser*, *neben* den Monaden des Körpers, kann unverändert bleiben, während die letzteren sich verändern oder aufgehoben werden, diese bilden keine Bestandteile der körperlichen Substanz u. s. w. Auch erscheinen die Ausdrücke; „substantielles Band“ und „körperliche Substanz“ als vollständig identisch (z. B. 2, 458, 474 f., 481 f., 503, 511 u. a). Dafs aber das substantielle Band dasselbe ist, was Leibniz sonst als Seele bezeichnet, ist früher schon angegeben worden (vgl. S. 25). Alles dies zeigt unwidersprechlich, dafs die Seele nach Leibniz das *Wesen*, die *Substanz* des Körpers ausmacht.

Und dieser Satz wird nicht im geringsten durch einige andere Bemerkungen Leibnizens, auf die man sich vielleicht berufen möchte, abgeschwächt oder gar widerlegt. Während nämlich der Philosoph an den obigen Stellen erklärt, dafs die körperliche Substanz ein unteilbares Wesen (nämlich die Seele) sei, sagt er anderswo auch wieder, dafs er nur da eine körperliche Substanz anerkenne, wo ein organischer Körper sei, dafs eine körperliche Substanz nur diejenige sei,

„welche in einer einfachen Substanz oder Monade und einem mit dieser verbundenen organischen Körper bestehe“ (7, 501; ebso. 2, 506 u. a.). Allein der Widerstreit, der zwischen diesen beiderlei Auslassungen zu herrschen scheint, ist, wie von vornherein nicht anders zu erwarten ist, nur ein scheinbarer. In beiden Fällen gebraucht nämlich Leibniz den Ausdruck „körperliche Substanz“ in einer ganz verschiedenen Bedeutung. In dem ersteren Falle meint er damit dasjenige Wesen, in welchem der Körper selbst substantiiert ist, welches das als Substanz, was der Körper als Phänomen ist, die Essenz, die Substanz des Körpers, und so genommen ist die körperliche Substanz unter allen Umständen ein einfaches Wesen, die Seele für sich allein. Und nur in diesem Sinne spricht der Philosoph in den oben beigebrachten Citaten, was aus ihnen selbst hinlänglich hervorgeht, von der körperlichen Substanz, wie wir denn auch aus ihnen nur die Folgerung gezogen haben, dafs die Seele für den Philosophen nicht ein einfaches Mittel sei, um den Körper zu etwas Realem zu machen, sondern dafs sie selbst das als Substantielles sei, was der Körper als Phänomen ist, dafs sie die Substanz des Körpers bilde. In dem zweiten Falle dagegen versteht Leibniz unter einer körperlichen Substanz (nicht das Wesen, in dem der Körper selbst substantiiert ist, sondern) einen Körper, welcher nicht ein blofses Phänomen, sondern eine Substanz ist (d. h. natürlich nicht einen Körper, dem etwas Substantielles zu Grunde liegt, sondern einen Körper, der selbst in einem Wesen substantiiert ist), und so genommen ist dann die körperliche Substanz allerdings ein mit einer Seele begabter Körper, giebt es nur da eine körperliche Substanz, wo eine Seele und ein ihr eignender organischer Körper vorhanden ist (indem ja nur derjenige Körper eine Substanz, selbst in einem Wesen substantiiert ist, welcher mit einer Seele begabt ist). Und in diesem Sinne bedient sich der Philosoph des Ausdruckes „körperliche Substanz“ überall da, wo er sagt, dafs dieselbe in einer Seele und einem

Körper bestehe. Diese letzteren Angaben entkräften daher unsere vorherigen Ausführungen nicht im mindesten (ja man könnte sie sogar als eine neue Stütze für dieselben anführen, insofern sie ja gerade von unserm Standpunkte aus sich vollständig anstandslos mit den oben citierten zahlreichen Angaben des Philosophen vertragen, während sie von dem bisherigen Standpunkte aus in einem unlösbaren Widerspruch zu diesen letzteren stehen würden, da nämlich nach der herkömmlichen Auffassung schlechterdings nur das aus Seele und Leib Zusammengesetzte, niemals aber die Seele für sich allein als körperliche Substanz bezeichnet werden könnte).

Über die Natur der Seele und ihr Verhältnis zu dem Körper geben weiterhin folgende dem Briefwechsel mit Des Bosses entnommenen Sätze sehr schönen Aufschlufs:

„Die Substantialität (d. i. die Substanz) des Brotes besteht in der Vereinigung der Monaden“ (2, 403). „Die körperliche Substanz besteht in einer gewissen Vereinigung (unio) oder vielmehr in dem realen Vereinigenden (in uniente reali), welches von Gott den Monaden zugefügt ist, und aus der Vereinigung der passiven Kraft der Monaden entsteht die erste Materie und aus derjenigen der Entelechieen der Monaden die substanstielle Form;“ „sie besteht in der realitas unionalis, welche etwas Absolutes den zu vereinigenden Monaden hinzufügt“ (435). Die körperliche Substanz wird daher „substantia unionalis“ genannt (ebenda, zweimal). „Diese Vereinigung (unio) konstituiert das Kontinuum aus den Punkten;“ „die Kontinuität hängt von der realitas unionalis ab“ (436). Gott sieht die Beziehungen der Monaden zu einander, z. B. die Dauer, die Lage, die Wechselwirkung. „Aber aufser diesen realen Beziehungen kann *eine* begriffen werden, durch welche aus mehreren Substanzen *eine* neue entsteht. Und diese den Monaden zugefügte Substanz entsteht nicht auf jede beliebige Weise, denn sonst würde alles, was zerstreut ist, in eine neue Substanz vereinigt werden (in novam substantiam unirentur) u. s. w.“ (438 f.). „Es ist zu sehen, was den Monaden noch hinzugefügt

werden mufs, wenn wir eine substantielle Vereinigung (unio substantialis) hinzufügen oder setzen, es gebe eine körperliche Substanz" (451). „Wenn etwas Substantielles aufser den Monaden oder eine gewisse reale Vereinigung (unio realis) zugelassen wird, so ist es eine weit andere Vereinigung, welche macht, dafs ein Tier oder ein organischer Körper der Natur eine substantielle Einheit ist, als diejenige Vereinigung, welche ein blofses Aggregat ausmacht: Diese besteht in der blofsen örtlichen Vereinigung, jene in einer Vereinigung, welche eine neue Substanz konstituiert (in unione substantiatum novum constituente), welche die Schulen *eines* für sich nennen" (457). „Die zusammengesetzte Substanz hängt nur dadurch von den Monaden ab, dafs sie postuliert, dieselben in eine (von ihnen verschiedene) zusammengesetzte Substanz zu vereinigen (in substantiam compositam unire)" (458). Diese zusammengesetzte Substanz wird daher „res unitiva" genannt (ebenda). „Wenn es eine reale Vereinigung giebt, welche die Phänomene realisiert u. s. w." (495). „Die Beziehungen zwischen zwei Monaden sind allein in Gott; diese Beziehungen wird man nicht begreifen, wenn man nicht ein reales Band oder etwas Substantielles hinzufügt, welches das Subjekt dieser gemeinsamen Prädikate ist" (597).

Unter der körperlichen Substanz versteht Leibniz, wie aus dem Obigen (vgl. S. 50 ff.) und auch aus diesen Sätzen selbst über allen Zweifel gewifs hervorgeht, die Seele. Diese Seele ist also eine Vereinigung der Monaden, sie ist das Reale, welches sie in sich vereinigt, sie wird erzeugt durch die Vereinigung der aktiven und der passiven Kräfte der Monaden, sie entsteht dadurch, dafs die Monaden in eine neue, neben ihnen existierende Substanz vereinigt werden, sie ist eine „realitas unionalis", eine „substantia unionalis", eine „res unitiva". Sie vereinigt mithin nicht die einzelnen Monaden zu einem Ganzen, sondern sie ist *selbst* eine Vereinigung dieser Monaden. Das heifst aber nichts andres und kann nichts andres heifsen als dies, sie sei das als Einheit, was die Monaden als Vielheit, sie sei die dem Ganzen der Monaden entsprechende unteilbare Einheit.

Und eben diesen Sinn hat es auch, wenn Leibniz die Seele das „substantielle Band“ der Monaden nennt. Denn das ist selbstverständlich nur ein andrer Ausdruck für den in den eben genannten Wendungen ausgesprochenen Gedanken; überdies identifiziert der Philosoph selbst das „substantielle Band“ vollständig mit der „Vereinigung“, der „substantia unionalis“ (so 2, 436, 439, 461, 495; auch 457). Er gebraucht also diese Bezeichnung nicht deshalb, weil die Seele die einzelnen Monaden miteinander verbindet, sondern weil sie selbst und für sich allein ein „Band“, eine „Vereinigung“ derselben darstellt, sie als Einheit repräsentiert.

Zu dem gleichen Resultate führen einige andre Stellen aus demselben Briefwechsel. „Wenn der Körper“, sagt Leibniz, „eine Substanz ist, so ist er eine Realisation der Phänomene“ (2,456). „Den Phänomenen ist etwas hinzuzufügen, was sie realisiert. Wenn aber die Realisation der Phänomene und die zusammengesetzte Substanz zugelassen werden u. s. w.“ (460). „Das substantielle Band konstituiert die zusammengesetzte Substanz und realisiert die Phänomene“ (474). „Ich möchte das Wesen, welches die Phänomene realisiert, nicht von dem substantiellen Band trennen“ (475; gleich darauf ebenso; auch 485). „Die reale Vereinigung realisiert oder substantialisiert vielmehr die Phänomene“ (495). „Die zusammengesetzte Substanz realisiert die Phänomene.“ „Aus den zwei Thatsachen, dafs es eine zusammengesetzte Substanz giebt, welche den Phänomenen aufserhalb der Vorstellenden Realität verleiht, und dafs die Substanz nicht entsteht noch vergeht, folgen allgemeine Sätze“ (519). Vgl. ferner 510, 515f, 517, 518, 520.

Die Seele realisiert also das Phänomen des Körpers. Mithin kann sie nicht bewirken, dafs dem Körper etwas Substantielles zu Grunde liegt. Denn dann würde sie den Körper aus einer Vielheit zu einer Einheit, aus einem Phänomen zu einer Substanz machen, aber sie würde nicht das Phänomen des Körpers realisieren. Das geschieht nur in dem Falle, wenn sie das als Substantielles, Reelles, was

der Körper als Phänomen ist, wenn das Phänomen des Körpers selbst in ihr realisiert, wenn sie selbst eine Realisation dieses Phänomens ist. Und dafs Leibniz dies meint, zeigen ja unwiderleglich und mit der gröfsten Evidenz die zwei erstgenannten Sätze, in denen er selbst die körperliche Substanz, die Seele eine „Realisation" des körperlichen Phänomens nennt.

Auch mögen noch folgende Äufserungen aus den andern Schriften des Philosophen herbeigezogen werden: „Wenn es", sagt Leibniz, „keine wahrhaften Einheiten gäbe, so würde es nichts Substantielles noch Reelles in der Sammlung von Dingen (d. i. im Körper) geben" (4, 482). Es mufs alles voll von Seelen sein, „sonst würden wir keine Substanzen in der Materie haben" (473 E.). „Alle Aggregate sind nur scheinbare Wesen; und ebenso ist es mit jedem Aggregat, so dafs man nichts Einheitliches in ihm findet, wenn man die Entelechieen wegnimmt" (2, 250). „Ohne die Seele würde nichts (Reales) in den Körpern sein . . . . Das Teilbare hat keine andre Realität als die, welche die Einheiten haben, die sich in ihm befinden" (261). „In den Dingen mufs es unteilbare Einheiten geben, weil sonst keine wahre Einheit in ihnen ist" (267). „Hebt man die Einheiten auf, so bleiben keine wahrhaften Wesen in den Körpern übrig" (4, 511). „Der Körper wird stets ein Aggregat mehrerer Substanzen sein, oder er wird vielmehr kein reelles Wesen sein, da ja die Teile, die ihn zusammensetzen, denselben Schwierigkeiten unterworfen sind und da man nie zu irgend einem reellen Wesen gelangt" (2, 72; ähnlich 96). Der Körper ist ohne die Seele ein reines Phänomen. Denn „das Kontinuum ist ins Unendliche geteilt . . . . . man wird daher nie auf etwas stofsen, von dem man sagen kann: Das ist wahrhaft ein Wesen" (77). Man sieht, es kommt Leibniz nicht darauf an, dafs die Materie als solche etwas Reales sei, sondern dafs in dem Körper etwas Reales sich befinde, selbstverständlich ein diesem Körper entsprechendes Reales, eine ihm korrespondierende Substanz.

Zum Schlusse müssen wir noch auf eine sehr bemerkenswerte Thatsache aufmerksam machen. Hätte nämlich die Seele den Zweck, die einzelnen Substanzen des Körpers zu einem Ganzen zusammenzufassen, so müfste sie doch notwendig diese einzelnen Substanzen vorstellen, wie man dies ja auch bisher wollte (vgl. S. 37). Nun steht es aber fest, dafs die Seele, die Monade nach Leibniz keineswegs die einzelnen unteilbaren Substanzen, die Monaden vorstellt. Vielmehr stellt sie den Körper als solchen materielle Dinge als solche, Phänomene als solche vor. Das ergiebt sich aus sehr zahlreichen Äufserungen des Philosophen mit vollkommener Gewifsheit (vgl. den Abschn. 9 dieser Abtlg.). Repräsentiert aber die Seele das körperliche Phänomen als solches, so heifst dies ja gar nichts andres, als dafs dieses Phänomen als solches, das Phänomen des Körpers selbst in ihr realisiert sei, wie denn auch die Monaden von Leibniz ausdrücklich als Repräsentationen der Phänomene (vgl. ebda.) bezeichnet werden.

Alle diese schwerwiegenden zwingenden Argumente lassen nun die Unhaltbarkeit der in Frage stehenden Auffassung der Leibnizischen Darstellung mit hinreichender Deutlichkeit erkennen.

Leibniz führt aus, dafs der Körper an sich eine blofs zufällige Einheit, ein Phänomen sei, dafs ihm daher, wenn er eine wahrhafte Einheit, eine Substanz sein solle, eine Seele zugeteilt werden müsse. Nimmt man nun an, es handle sich hier für den Philosophen um die Frage, was dem Körper zu Grunde liege, so würden diese seine Ausführungen so verstanden werden müssen: Der Körper setzt sich aus unendlich vielen einzelnen unteilbaren Substanzen zusammen; diese aber bilden nur eine zufällige Einheit, nicht eine Substanz, also überhaupt keine Substanz, sondern ein Phänomen; soll also dem Körper etwas Reales und Substantielles zu Grunde liegen, so müssen

wir in ihm eine Seele anerkennen, welche jene vielen einzelnen Substanzen zu einem wirklichen Ganzen, einem realen Wesen zusammenfafst. Nun haben wir aber zunächst gezeigt, dafs diese Auslegung innerlich unhaltbar ist, einen Widerspruch in sich schliefst, dafs in Bezug auf den Körper überhaupt nur zwei Probleme möglich sind, entweder wie die Erscheinung des Körpers *entstehe*, oder wie das Prinzip des Körpers *selbst* zu denken sei, dafs weiter die Seele die vielen einzelnen Substanzen des Körpers gar nicht zu einem Ganzen vereinigen kann, dafs auch nach dem Leibnizischen System der materielle Körper trotz der Seele ein reines Phänomen bleibt, indem nur das Einfache und Unteilbare etwas Wesenhaftes ist (vgl. S. 35—40). Ferner haben wir gesehen, dafs auch die Auseinandersetzungen des Philosophen selbst mit jener Auslegung unvereinbar sind. Denn er geht überhaupt nicht von der Voraussetzung aus, dafs dem Körper unendlich viele einzelne unteilbare Substanzen *zu Grunde liegen*, sondern dafs der Körper *selbst* ins Unendliche immer ein Ganzes vieler Dinge, ein Aggregat *als solches* sei; dementsprechend beweist er auch nicht, dafs viele einzelne Substanzen keine wirkliche Einheit, kein reales Wesen ausmachen, sondern dafs ein *Ganzes* vieler Dinge, ein Aggregat *als solches* nichts Reales, keine wahrhafte Einheit sei und dafs also, wenn dieses Ganze vieler Dinge *selbst*, das Aggregat *als solches* in einem Wesen realisiert sein solle, eine Seele eingeführt werden müsse (vgl. S. 40—46). Im Einklang hiermit haben wir endlich nachgewiesen, dafs Leibniz unter einer substantiellen Einheit nicht eine von einer Seele zusammengehaltene Menge einzelner Wesen, sondern eine einfache Substanz schlechthin versteht, dafs er daher auch der imaginären Einheit des Körpers nicht den mit einer Seele begabten Körper, sondern die Seele *selbst und für sich allein* als die wahrhafte Einheit gegenüberstellt, dafs weiter die Seele nicht als ein blofses *Mittel*, um die vielen einzelnen Substanzen des Körpers zu einem Ganzen zu ver-

binden, sondern als das Wesen und die Substanz des Körpers dargestellt, dafs sie auch ausdrücklich als eine Vereinigung von Substanzen u. dgl., als eine Realisation des Phänomens des Körpers bezeichnet wird und dafs endlich auch die Monade nach Leibniz nicht die einzelnen einfachen Substanzen, sondern vielmehr Aggregate als solche, Körper als solche, kurz Phänomene repräsentiert, was ja nichts andres heifst, als dafs sie die dem körperlichen Phänomen korrespondierende unteilbare Substanz sei (vgl. S. 46—58). Das alles sind einfache Thatsachen, die nicht bemängelt und nicht weggeleugnet werden können, die auf Grund massenhaften Quellenmaterials unwidersprechlich feststehen. Verhält es sich aber so, dann kann doch auch nicht der leiseste Schatten eines Zweifels mehr bestehen, dafs die obige Deutung der Leibnizischen Darstellung verfehlt, falsch und unmöglich ist.

Zugleich aber ergiebt sich hieraus die richtige Deutung. Es handelt sich für Leibniz überhaupt nicht um das Problem, was dem Körper zu Grunde liege, sondern er fragt nach dem Prinzip des Körpers selbst. Und der Inhalt seiner Auseinandersetzungen ist daher dieser: Der Körper selbst ist ins Unendliche immer ein Ganzes vieler Dinge, eine Vielheit als solche, ein Aggregat als solches. Ein derartiges Ganzes bildet nun aber niemals eine wahrhafte Einheit, hat überhaupt gar keine Realität, ist ein Phänomen schlechtweg. Soll also der Körper selbst, dieses Ganze selbst, das Aggregat als solches in einem Wesen als substantielle Einheit dargestellt, repräsentiert, in einem Wesen realisiert, substantiiert sein, so müssen wir demselben etwas, was nicht mehr ein Aggregat ist, eine unteilbare Substanz, eine Seele zugestehen. Diese Auffassung wird ja, wie man sieht, durch jedes einzige der eben angeführten Argumente unmittelbar und unabweislich gefordert. Da dieselbe überdies, wie wir nachher sehen werden, zu der Annahme nötigt, Leibniz setze hier voraus, dafs das Detail der Natur rein mechanisch, durch den Körper und dessen Eigenschaften erklärt werden

müsse, und er wolle nur beweisen, daſs das Prinzip des Körpers selbst in der Seele bestehe, der Philosoph aber ausdrücklich und häufig genau in dieser selbigen Weise sich ausspricht, und zwar stets in unmittelbarem Zusammenhange mit seinen Untersuchungen über die Natur des Körpers, so erhält jene Auffassung hierdurch eine neue Stütze. Endlich aber wird dieselbe auch durch die Erörterungen Leibnizens über die Bewegung und den Widerstand, wie das weitere zeigen wird, vollkommen bestätigt, wie denn überhaupt das gesamte System in allen seinen Teilen — wir machen ganz besonders auf die Gotteslehre des Philosophen aufmerksam — buchstäblich einen fortlaufenden, ununterbrochenen Beweis dafür bildet.

Andererseits aber giebt es doch, soviel wir wenigstens wissen, überhaupt keinen Satz in den Quellen, der unsrer Ansicht widerspräche oder nicht vollkommen mit ihr vereinigt werden könnte; und sollte dies dennoch bei der einen oder andern Bemerkung des Philosophen der Fall zu sein scheinen, so kommt dies vermutlich nur daher, daſs man sich diese Ansicht noch nicht vollständig zu eigen gemacht, sich noch nicht genügend in dieselbe eingelebt hat. Nur ein Einwand könnte mit einigem Schein von Berechtigung gegen sie geltend gemacht werden, aber auch dieser erweist sich sofort als hinfällig.

Wenn nämlich, wird man uns entgegnen, diese Auslegung wirklich die Überzeugung des Philosophen wiedergiebt, weshalb hat er dann dieser Überzeugung nicht den gleichen Ausdruck gegeben, weshalb hat er dieselbe dann in so zweideutiger Weise dargestellt, er, der doch ein Meister des Wortes gewesen ist? Z. B. wenn die Bedingung, der Körper solle eine Substanz sein, wirklich nicht heiſst, daſs dem Körper etwas Substantielles zu Grunde liegen, sondern daſs der Körper selbst in einem Wesen substantiiert sein solle, warum hat er dann nicht diese letztere Form gewählt? Die Antwort ergiebt sich von selbst. Diese Form ist eben nur dann anwendbar, wenn es sich um die Zurückweisung

der angegebenen irrtümlichen Deutung der Worte Leibnizens handelt. Denn — wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, um etwaigen Mifsverständnissen vorzubeugen, und diese Bemerkung ist für das ganze System von der allergröfsten Bedeutung — Leibniz stellt ja nicht die Bedingung, dafs der Körper in einem Wesen substantiiert, als Substanz dargestellt sei — das hiefse, seine Ausführungen gründlich verkennen, und wer das glaubt, der hat uns nicht verstanden —, sondern die, dafs der Körper eine Substanz sei, aber allerdings nicht, dafs ihm etwas Substantielles zu Grunde liege, sondern dafs der Körper selbst in einem Wesen substantiiert sei. Die Forderung aber, der Körper selbst solle in einem Wesen substantiiert sein, verneint wesentlich die andere, dafs dem Körper etwas Substantielles zu Grunde liegen solle; sie ist ohne diesen Gegensatz gar nicht verständlich. Sie hat also nur da Sinn, wo es gilt, die Bedingung Leibnizens, der Körper solle eine Substanz sein, dieser falschen Auffassung gegenüber auf ihre richtige Bedeutung zurückzuführen. Und ebenso ist es mit allen andern hierher gehörigen Bestimmungen. So ist der Satz, der Körper selbst sei ins Unendliche ein Ganzes vieler Dinge, sei ein Aggregat als solches, nur zu dem Zwecke zu gebrauchen, um die These Leibnizens, der Körper sei ins Unendliche geteilt, klarzustellen, indem nämlich diese auch dahin verstanden worden ist, dafs dem Körper unendlich viele Substanzen zu Grunde liegen u. s. w. Die Fassung, die Leibniz seinen Gedanken gegeben hat, ist daher die richtige und die normale; und die Fassung, die wir denselben gegeben haben, ist nur behufs Abwehr einer mifsverständlichen Auslegung dieser normalen Fassung möglich und geboten. Leibniz hätte sich daher dieser letzteren Formulierung nur bedienen können, wenn er seine eigenen Sätze hätte erläutern, gegen jenes Mifsverständnis schützen wollen, aber diese Sätze selbst konnten nicht anders lauten. Und wenn er dieser Erläuterung sich nicht unterzogen hat, so lag dies offenbar

daran, dafs er die Möglichkeit eines solchen Mifsverständnisses gar nicht bemerkte.

So widerlegt sich auch dieser Einwurf, der gegen unsre Auffassung erhoben werden könnte, mit leichter Mühe. Angesichts dieser Sachlage ist nun aber ebenfalls kein Zweifel mehr möglich, dafs diese Auffassung in der That die richtige ist. Dieselbe ruht auf so festen Grundlagen, ist durch die Quellen so dringend, mit so zwingender Notwendigkeit gefordert, dafs sie als gesichert angesehen werden darf und mufs.

Leibniz geht also nicht von dem Probleme aus, was dem Körper zu Grunde liege, wie er entstehe, sondern von demjenigen, wie das Prinzip des Körpers selbst zu denken sei. Dieses Problem schliefst nun aber mehrere Voraussetzungen in sich, ohne die es gar nicht gestellt werden kann und durch deren Aufdeckung es überhaupt erst vollkommen verständlich wird.

Fragt man nämlich danach, was dem Körper zu Grunde liege, wie er entstehe, so setzt man natürlich voraus, dafs der Körper die Form darstelle, in welcher irgend ein Reales, an und für sich Existierendes von uns auf gefafst wird, dafs uns in demselben eine aufser uns befindliche Substanz erscheine, dafs er die Erscheinung dieses Substantiellen sei. Denn würde er dies nicht sein, so wäre es thöricht und zwecklos, darüber zu spekulieren, was ihm zu Grunde liege, d. h. was uns in demselben erscheine. Fragt man hingegen nach dem Prinzip des Körpers selbst, dann wird offenbar vorausgesetzt, nicht dafs der Körper die Erscheinung eines Dritten, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei. Denn wäre er wesentlich die Erscheinung eines Objektiven, so würde es ein Widerspruch sein, nach dem Prinzip des Körpers selbst zu forschen; man würde sich dann schlechterdings nur in eine Untersuchung darüber einlassen können, wie das Objektive

beschaffen sei, welches die Erscheinung des Körpers hervorruft, was demselben zu Grunde liege, aber man könnte nicht das Wesen des Körpers selbst in Betracht ziehen. Die Frage nach dem Prinzip des Körpers selbst setzt daher unbedingt voraus, dafs der Körper nicht die Erscheinung eines Realen, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei; ohne dies ist sie einfach unmöglich und kann auch nicht einmal aufgeworfen werden.

Und damit haben wir die Grundvoraussetzung der obigen Erörterungen Leibnizens über die Natur des Körpers gefunden. Die gewöhnliche Ansicht sieht in dem Körper die Form, in welcher sich irgend ein Ding an sich unsrer Anschauung darstellt, sie sieht in ihm gleichsam ein subjektives Bild dieses Dinges, kurz die Erscheinung einer äufseren Substanz. Und dementsprechend pflegt man auch durchgängig, sobald es sich um das Wesen des Körpers handelt, zu fragen, wie das Reale vorgestellt werden müsse, welches uns als Körper erscheint, wodurch diese Erscheinung erzeugt werde, was derselben zu Grunde liege, wie sie entstehe. Leibniz dagegen geht von vornherein von einer ganz anderen Auffassung aus. Er nimmt nicht an, dafs der Körper die Erscheinung eines Dritten, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei, dafs der Körper und überhaupt alle Dinge, welche wir vorstellen, selbst in uns dargestellt, ausgedrückt seien, ein Gedanke, der mit der gewöhnlichen Art, die Objekte zu betrachten, vollständig bricht und in der That eine gänzlich neue Weltanschauung mit sich bringt. Und dementsprechend fragt er nicht, was dem Körper zu Grunde liege, wie er entstehe, sondern worin das Prinzip des Körpers selbst zu suchen sei.

Dafs diese letztere Frage wirklich die angegebene Voraussetzung fordert, erhellt auch noch auf indirektem Wege. Beginnt man nämlich mit der Spekulation über das Prinzip des Körpers selbst, so folgt, wie ja unsre obige Darstellung zeigt, mit Notwendigkeit, dafs das einzig Wesen-

hafte Substanzen seien, in welchen der Körper selbst als Einheit repräsentiert ist. Ist aber dies die unumgängliche Antwort auf jenes Problem, dann ergiebt sich ohne weiteres, dafs Leibniz, indem er dasselbe stellte, nicht vorausgesetzt haben kann, der Körper, den wir vorstellen, sei die Erscheinung äufserer Substanzen. Denn würde er es gethan haben, so würde ja seine Lehre, nach welcher das allein Reale, also auch wir selbst Substanzen sind, in welchen der Körper selbst repräsentiert ist, im Widerspruche zu der Voraussetzung stehen, von welcher aus er diese Lehre überhaupt erst fand. Mithin kann er nicht vorausgesetzt haben, dafs der Körper die Erscheinung eines Objektiven, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei.

Diese Voraussetzung ist nun aber noch unvollständig. Der Körper selbst soll danach in uns repräsentiert sein. Mit dieser Repräsentation ist nun natürlich die Vorstellung des Körpers unmittelbar gegeben: zugleich aber ist damit gesagt, worin diese Vorstellung ihren Grund hat. Denn der Satz, der Körper selbst sei in uns repräsentiert, heifst ja doch gar nichts anderes, als dafs wir selbst Repräsentationen des Körpers seien, dafs also die Vorstellung des letzteren mit uns selbst, mit unserem eigenen Wesen gesetzt sei und in ihm allein ihren Ursprung habe; diese Vorstellung wird mithin nicht durch äufsere Substanzen in uns hervorgerufen, ist vielmehr unsere spontane Produktion. Indem daher Leibniz voraussetzt, dafs der Körper selbst in uns repräsentiert sei, setzt er zugleich die Vorstellung des Körpers als etwas unmittelbar Gegebenes, Primitives, an und für sich Bestehendes, als etwas, was nicht aus dritten Substanzen, sondern allein aus uns selbst als seiner ausschliefslichen Quelle hervorgeht, als etwas unserer eigenen Natur Entstammendes voraus, für das kein weiterer Grund mehr angegeben werden kann.

Indessen damit haben wir den Standpunkt Leibnizens noch nicht vollständig klargelegt. Er setzt, wie wir eben sagten, die Vorstellung des Körpers als etwas Ursprüngliches

voraus. Allein er setzt noch mehr als dieses voraus. Denn es hat ja doch offenbar keinen Sinn, und es ist sogar ganz unmöglich, die Vorstellung des Körpers als etwas Ursprüngliches vorauszusetzen, wenn diese Vorstellung nicht zur Erklärung und Begründung von irgend etwas benutzt wird. Denn unser Denken vermag sich niemals in der bloßen Vorstellung einer Sache aufzuhalten; kann also die Vorstellung des Körpers nicht mehr abgeleitet werden, so folgt notwendig, daß sie selbst zur Ableitung irgend welcher anderen Dinge dienen muß. Nun kann aber natürlich dasjenige, was durch die Vorstellung des Körpers erklärt werden soll, wiederum nur in Vorstellungen und natürlich nur in den speziellen Erscheinungen, in den Vorstellungen von den besonderen Naturvorgängen bestehen. Und so würden wir den Standpunkt, der den obigen Untersuchungen Leibnizens zu Grunde liegt, näher dahin formulieren können, er setze voraus, daß die Einzelerscheinungen auf die Erscheinung des Körpers, seiner Eigenschaften und Gesetze zurückgebracht, durch die Vorstellung des Körpers, des Mechanismus expliziert werden müssen, und womit er sich allein beschäftige, sei nur die Frage nach den Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst.

Allein hierbei ist noch Eines zu beachten. Ist der Körper, den wir vorstellen, nicht die Erscheinung äußerer Substanzen, sondern ist er vielmehr selbst in uns repräsentiert, so muß dasselbe natürlich auch von allen anderen Dingen gelten, die wir vorstellen. Auch sie sind daher nicht die Erscheinungen eines Realen, sondern sie sind selbst in uns repräsentiert, und mithin müssen, was ja damit schon gesagt ist, sämtliche Vorstellungen, die wir haben, etwas Primitives, selbst nicht mehr Ableitbares sein. Auch die Einzelerscheinungen entspringen daher allein aus unserer eigenen Natur, genau ebenso wie die Erscheinung des Körpers. Und demgemäß haben wir auch nicht behauptet, die Einzelerscheinungen entstehen aus der Erscheinung des Körpers, was ja ohnehin unsinnig wäre,

da eine Erscheinung, eine Vorstellung nicht aus einer Erscheinung, einer Vorstellung entstehen kann, sondern wir haben behauptet, dafs die Einzelerscheinungen auf die Erscheinung des Körpers *zurückgeführt*, durch sie *begründet*, *expliziert*, *erklärt*, aus ihr *abgeleitet* werden müssen. Und erst jetzt ist eine vollständige Würdigung des Standpunktes des Philosophen möglich.

Leibniz setzt, entgegen der gewöhnlichen Anschauung, nicht voraus, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, die *Erscheinungen* einer objektiven Welt seien, und er fragt daher nicht, wodurch diese Erscheinungen verursacht werden, was den Dingen zu *Grunde liege*, wie sie *entstehen*. Vielmehr setzt er voraus, dafs die Dinge *selbst* in uns repräsentiert, ausgedrückt seien, dafs daher unsere Vorstellungen, unser gesamter Vorstellungsverlauf etwas Primitives und Unableitbares sei, das lediglich in unserer eigenen Natur (nicht in äufseren Substanzen) seinen Grund hat, mit unserem eigenen Wesen gegeben ist und daher keine besondere Erklärung mehr zuläfst. Er setzt ebenso voraus, dafs wir zunächst gar nicht aus dem Gebiete der Erscheinungen, der Vorstellungen heraustreten dürfen, ganz und gar innerhalb der Welt der Erscheinungen, der Vorstellungen bleiben müssen (ohne uns um das zu kümmern, was darüber liegt, ohne uns auf metaphysische Betrachtungen einzulassen), indem wir nämlich Erscheinung aus Erscheinung, Vorstellung aus Vorstellung und zwar näher die *speziellen* Erscheinungen aus der Grunderscheinung des Körpers und seiner Gesetze, die Vorstellungen von den *besonderen* Thatsachen und Vorgängen in der Natur (z. B. der Farben, der Töne, der Wärme u. dergl.) auf die allgemeine Vorstellung des Körpers und des Mechanismus zurückführen, jene durch diese begründen, explizieren, klar machen. Kurz, indem er voraussetzt, dafs alle *Einzelerscheinungen*, alle *Einzelvorstellungen* auf die Erscheinung, die Vorstellung des Körpers, körperlicher Bewegungen, des Mechanismus zurückgebracht werden können und müssen, fragt er nur

nach den Substanzen, in welchen die Körper selbst, die Bewegungen selbst, der Mechanismus selbst realisiert sind. Oder, sprechen wir weniger genau, indem er voraussetzt, dafs das Detail der Natur auf mechanischem Wege, aus dem Körper und seinen Eigenschaften erklärt und abgeleitet werden müsse, fragt er nur nach den Prinzipien des Mechanismus selbst, will er nur beweisen, dafs die Prinzipien des Mechanismus selbst in den unteilbaren Substanzen bestehen, metaphysischer Natur seien. Das ist der Standpunkt, von dem aus die Erörterungen Leibnizens über das Wesen des Körpers verstanden werden müssen und allein verstanden werden können.

Genau mit denselben Worten formuliert nun aber auch Leibniz selbst seinen Standpunkt, und zwar finden sich seine diesbezüglichen Bemerkungen stets in unmittelbarer Verbindung mit seinen Auseinandersetzungen über die Natur des Körpers, mit seinen dynamischen Untersuchungen, sei es nun, dafs sie denselben vorangeschickt, sei es, dafs sie in den Zusammenhang derselben selbst eingeflochten werden. Wir werden später (vgl. Abschn. 4 dieser Abtlg.) die einschlägigen Belege dafür wörtlich citieren. Alle besonderen Phänomene, sagt er nämlich überall übereinstimmend, können und müssen durch Körper, Figuren und Bewegungen, d. h. rein mechanisch expliziert werden, aber die Prinzipien des Mechanismus selbst, des Körpers und der Bewegung selbst gehören in das Gebiet der Metaphysik. Insbesondere wiederholt sich das Wörtchen „selbst“ ausnahmslos an allen Stellen.

Wie daher diese Erklärungen Leibnizens unsere vorherigen Ergebnisse in glänzender Weise bestätigen, so erhellt andererseits auch erst durch diese letzteren ihr wahrer Sinn und ihre fundamentale, grundlegende Stellung innerhalb des Systems. Denn bisher hat man diese ihre Stellung allerdings nicht erkannt, ja man hat sie so sehr mifsverstanden, dafs man sie nicht nur nicht unter den prinzipiellen Bestimmungen der Monadenlehre aufzuführen, sondern sie sogar als blofsen

Folgesatz der letzteren darzustellen und demgemäfs am Ende des Systems zu behandeln pflegte*). Oder vielmehr, man hat diese Angaben des Philosophen nicht blofs mifsverstanden, sondern man ist überhaupt in keine nähere Untersuchung über die Bedeutung derselben eingegangen. Man hat sie in die Darstellung aufgenommen, weil sie sich einmal in den Quellen finden, aber man hat, in der stillschweigenden Annahme, dafs darauf doch nichts weiter ankomme, nicht gefragt, welchen Sinn sie haben, und man hat auch nicht angegeben, wie man sich dieselben erkläre. Denn hätte man es gethan, so würde man bald gewahr geworden sein, dafs sie mit der traditionellen Auffassung des Systems überhaupt vollständig unvereinbar sind. Sie führen nämlich durch sich selbst mit Notwendigkeit zu unserer vorher entwickelten Ansicht, und dies wollen wir noch des näheren nachweisen.

Leibniz führt also aus, dafs die speziellen Phänomene durch den Körper und seine Gesetze begründet werden müssen, dafs aber das Prinzip des Körpers selbst in der Seele bestehe. Man könnte nun diesen Satz zunächst so verstehen: Die speziellen Naturvorgänge entstehen durch den Körper, werden durch denselben verursacht, aber der Körper kommt selbst erst zustande, entsteht selbst erst durch die unteilbaren Substanzen. Diese Auslegung wäre indessen nicht aufrechtzuerhalten. Fürs erste nämlich sagt der Philosoph niemals, dafs die Veränderungen in der Natur durch den Körper und den Mechanismus entstehen, sondern er sagt durchgängig, dafs sie daraus erklärt, expliziert werden müssen, und man braucht seine Äufserungen nur zu lesen, um zu sehen, dafs diese Ausdrücke mit Bedacht gewählt sind, dafs sich in denselben der Gedanke ausspricht, die Dinge entstehen zwar nicht aus dem Körper, aber sie müssen durch ihn expliziert werden. Sodann wie soll denn aus dem Körper irgend etwas ent-

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 123 ff.

stehen können, da er ja doch auch nach der bisherigen Ansicht ein reines Phänomen ist? Denn aus einem Phänomen kann selbstverständlich nichts Reales, kann auch nicht einmal ein anderes Phänomen entstehen. Endlich aber, und darauf machen wir vor allem aufmerksam, ist jene Auslegung auch ihres eigenen Inhaltes wegen unmöglich. Die besonderen Naturvorgänge sollen durch den Körper entstehen, aber der Körper soll selbst erst durch die Monaden entstehen! Allein, das ist ein handgreiflicher Widerspruch. Denn wenn man zuerst behauptet, die Dinge entstehen aus dem Körper, so kann man unmöglich hinterher diesen Körper selbst erst entstehen lassen. Indem man erklärt, die Dinge entstehen aus dem Körper, setzt man ja doch die Existenz dieses Körpers bereits voraus (denn aus einer Sache, die noch gar nicht existiert, kann auch nichts entstehen), und es ist also ein Widerspruch, nachher zu sagen, dieser Körper entstehe überhaupt erst aus den Monaden. Entsteht vielmehr der Körper erst aus den Substanzen, so entstehen die Dinge überhaupt nicht aus dem Körper, sondern aus den Substanzen; und man müfste also gerade umgekehrt sagen, die Dinge entstehen nicht aus dem Körper, sondern aus den Monaden, da ja der Körper selbst erst aus den Monaden entsteht. Es ist darum nur zweierlei möglich. Entweder man lehrt, die Dinge entstehen schlechthin aus dem Körper, oder aber, sie entstehen nicht aus dem Körper, sondern aus den Substanzen; aber zu sagen, sie entstehen aus dem Körper, und dann hinzuzusetzen, dieser Körper entstehe selbst erst aus den Monaden, das ist ein grober Widerspruch, ein sachlich völlig unhaltbarer Satz, und dafs Leibniz so elementare Fehler nicht gemacht haben könne, darüber werden wir wohl keine weiteren Worte zu verlieren brauchen.

Nun wäre noch eine andere Deutung möglich. Man könnte annehmen, die speziellen Phänomene entstehen zwar nach Leibniz nicht aus dem Körper, sondern sie müssen, wie wir oben ausführten, durch die Erscheinung des Körpers begriffen, erklärt werden, sie müssen auf die Erschei-

nung, die Vorstellung des Körpers zurückgeführt werden, aber diese Erscheinung selbst, die Vorstellung selbst des Körpers werde erst durch die unteilbaren Substanzen in uns hervorgerufen, entstehe erst durch die Monaden. Und diese Deutung würde wohl der bisherigen Auffassung am nächsten kommen. Allein auch gegen sie würde derselbe Einwand erhoben werden müssen, den wir soeben besprochen haben. Denn wenn man sagt, die Einzelerscheinungen müssen durch die Vorstellung des Körpers erklärt werden, so ist ja bereits die Existenz dieser Vorstellung vorausgesetzt, und es ist also ein heller, reiner Widerspruch, wenn man dennoch hinterher diese Vorstellung erst entstehen läfst. Entsteht dieselbe vielmehr erst aus den Monaden, so können die Dinge überhaupt nicht aus ihr, sondern nur aus den letzteren erklärt werden. Und überdies, wenn die Vorstellung des Körpers aus den Substanzen entsteht, so würde sich doch notwendig auch die Frage erheben, woraus denn nun die übrigen Erscheinungen entstehen. Denn damit, dafs sie aus dem Körper erklärt werden, würde ja noch nicht das geringste darüber ausgemacht sein, wie sie entstehen. Und die Antwort auf diese Frage könnte natürlich nur die sein, dafs sie, ebenso wie der Körper, eben aus den Monaden entstehen. Entstehen sie aber aus den Monaden, so ist es selbstverständlich, dafs sie nicht aus dem Körper erklärt werden können. Denn der Satz, dafs sie zwar aus den Monaden entstehen, aber aus dem Körper erklärt werden müssen, würde ja geradezu unsinnig sein. Und mithin müfste an die Stelle dieses Satzes vielmehr der andere treten, dafs die Dinge nicht aus der Vorstellung des Körpers, sondern aus den Monaden als ihren Ursachen und Gründen erklärt werden müssen, weil nämlich jene Vorstellung selbst nur durch die unteilbaren Substanzen erzeugt wird.

Erweist sich nun aber auch diese Auffassung der vorliegenden Bestimmung Leibnizens als zweifellos falsch, so bleibt schlechterdings nur noch diejenige übrig, welche wir

bereits oben aufgestellt haben. Indem nämlich der Philosoph voraussetzt, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, nicht die Erscheinungen äufserer Substanzen, sondern dafs sie selbst in uns repräsentiert sind, dafs daher unsre gesamten Vorstellungen etwas Primitives sind, lehrt er, dafs zwar die speziellen Vorstellungen auf die Grundvorstellung des Körpers, seiner Eigenschaften und Gesetze zurückgeführt werden müssen, dafs aber das Wesen, in welchem der Körper selbst realisiert ist, in einer unteilbaren Substanz gesucht werden müsse. Diese Auslegung läfst sich gar nicht abweisen. Denn indem Leibniz fordert, dafs die einzelnen Erscheinungen durch die Erscheinung, die Vorstellung des Körpers begründet werden müssen, setzt er die Existenz der Erscheinung, der Vorstellung des Körpers bereits voraus; dieselbe kann daher nicht ohne Widerspruch erst aus etwas Drittem abgeleitet werden, mufs also etwas Ursprüngliches sein. Dieser Satz ist vollständig unanfechtbar, er mufs von jedermann zugegeben werden, der nicht von vornherein auf eine Erklärung der Angaben des Philosophen verzichtet. Ist aber die Vorstellung des Körpers etwas Ursprüngliches, die alleinige Folge unsrer eignen Natur, dann ist der Schlufs nicht mehr abzulehnen, dafs überhaupt unsre gesamten Vorstellungen etwas Ursprüngliches, die alleinige Folge unsrer Natur sind. Sind sie aber dies, dann können auch die Dinge, die wir vorstellen, nicht die Erscheinungen eines Realen sein, weil dies zu einem evidenten Widerspruche führen würde, sie müssen also notwendig selbst in uns repräsentiert sein. Und aus alledem folgt dann auch endlich notwendig, dafs die These Leibnizens, das Prinzip des Körpers selbst bestehe in einer Seele, nicht die Bedeutung haben kann, der Körper komme erst durch die Seele zustande, sondern nur die andre, das Wesen, in welchem der Körper selbst realisiert sei, bestehe in einer Seele. Damit ist dann aber unsre Ansicht in allen ihren Teilen als unumgänglich erwiesen. Diese Ansicht ist daher durch die Worte Leibnizens so unmittelbar, so dringend gefordert, dafs

ihre Richtigkeit nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann. Es giebt keine andere Auslegung, und jedes Bemühen, in jene Worte vom Standpunkte der traditionellen Darstellungen aus einen vernünftigen Sinn zu bringen, wird vergeblich sein. So stürzt diese eine Bestimmung der Quellen die ganze bisherige Auffassung des Systems um, wie sie andrerseits für die Notwendigkeit der unsrigen einen neuen und überzeugenden Beleg liefert.

Leibniz setzt also in seinen obenbesprochenen Erörterungen über das Wesen des Körpers nicht voraus, dafs der Körper die Erscheinung eines Substantiellen, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei und dafs näher die besondern Phänomene aus dem Phänomen des Körpers und des Mechanismus hergeleitet werden müssen; und infolgedessen fragt er nicht, wodurch die Erscheinung des Körpers hervorgerufen wird, wie sie entsteht, sondern er fragt nach dem Prinzip des Körpers selbst. Das ist nun freilich ein ganz eigentümlicher Standpunkt, den man bisher nicht gekannt, ja von dessen Möglichkeit man auch nicht einmal etwas geahnt hat. Es ist zugleich ein aufserordentlich schwieriger Standpunkt, auf den man sich erst künstlich versetzen mufs und den sich anzueignen nicht geringe Mühe und Nachdenken kostet. Dennoch ist eine solche Aneignung die Grundbedingung und ein unerläfsliches Erfordernis für jeden, der eine Einsicht in die dynamischen Untersuchungen des Philosophen gewinnen will. Diese Untersuchungen können nicht verstanden werden, und sie werden stets ein unlösbares Rätsel bilden, solange man von den gewöhnlichen Anschauungen aus an die Auslegung derselben herantritt: und nur, weil man dem Philosophen immer unbewufst Tendenzen untergeschoben hat, die uns zwar geläufig, ihm selbst aber fremd sind, hat man ihren Inhalt wie ihre Bedeutung so vollständig verkannt.

Dieser originelle Standpunkt ist es nun aber auch, aus dem überhaupt die ganze Monadenlehre hervorgegangen ist und von dem sämtliche Bestimmungen derselben die not-

wendige und konsequente Folge sind. Während alle anderen Systeme der Geschichte der Philosophie seit Thales' Zeiten, soweit sie sich mit der Spekulation über das Wesen der uns umgebenden Welt beschäftigen, ausnahmslos die Voraussetzung teilen, dafs die Dinge, welche wir wahrnehmen, die Erscheinungen und gleichsam die mehr oder minder subjektiv gefärbten Abbilder unabhängig von uns bestehender Substanzen seien, und während sie demgemäfs ausnahmslos das Problem zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machen, welcher Art das Reale sei, das den Dingen zu Grunde liegt, wie das wahrhaft Seiende vorgestellt werden müsse, welches sich uns unter den wechselnden Formen der Erscheinungen darstellt, nimmt das Leibnizische System von vornherein eine gänzlich andere Stellung zu der Welt der Objekte ein. Dieses System setzt voraus, dafs die Dinge selbst in uns repräsentiert seien, dafs daher unsere gesamten Vorstellungen in unserem eigenen Wesen ihren Ursprung haben; es setzt im Einklange damit zugleich voraus, dafs wir uns zunächst auf die Betrachtung der Erscheinungen, der Welt der Vorstellungen beschränken und in dieser die speziellen Phänomene auf das Phänomen des Körpers und seiner Bewegungen zurückbringen, die Besonderheiten der Natur aus mechanischen Vorgängen und Gesetzen erklären; und worauf es allein abzielt, ist der Nachweis, dafs die Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst in den substantiellen Formen liegen. Und dementsprechend sind die Monaden nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Prinzipien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen zu Körpern, die Substanzen zu Phänomenen, sie sind mit einem Wort die Repräsentationen der Phänomene. Alle wesentlichen Sätze der Monadenlehre sind aus diesem Standpunkte mit einer staunenerregenden Folgerichtigkeit und unvergleichlichem Scharfsinn abgeleitet worden, und selbst die Einzelheiten desselben haben ihn zur Voraussetzung und können ohne eine Kenntnis desselben nicht vollständig begriffen werden.

Dafs dieser Standpunkt, der von Leibniz zuerst entdeckt worden ist, der aber dann bei der geringen Empfänglichkeit, welche die Zeitgenossen dieses grofsen Mannes ebenso wie die Folgezeit der Lehre desselben entgegenbrachten, wieder verloren gegangen ist und mit dem die Wissenschaft in der Zukunft vielleicht zu rechnen oder wenigstens sich auseinanderzusetzen haben wird, endlich wieder zum Vorschein gekommen ist, halten wir auch für das wichtigste Resultat aller unserer Untersuchungen. Und wenn man uns fragen würde, wodurch unsere Darstellung der Monadenlehre sich in erster Linie von der herkömmlichen unterscheide, so würden wir eben hierauf verweisen müssen. Wir müssen zwar die bisherigen Ansichten über das Leibnizische System Satz für Satz bekämpfen, aber der wesentlichste Unterschied unserer Auffassung ist dieser, dafs wir dasselbe als eine Antwort auf die Frage nach den Prinzipien der Erscheinungen *selbst* betrachten, während man es bisher als eine Antwort auf die Frage nach dem, was den Erscheinungen *zu Grunde liegt*, betrachtet hat. Auf diesen Punkt lenken wir daher die ganze Aufmerksamkeit des Lesers. Es ist nicht möglich, ohne ein volles, klares und eindringliches Verständnis desselben zu einer Einsicht, wie in die obigen, so in die folgenden Erörterungen, überhaupt zu einer richtigen Würdigung der Monadenlehre zu gelangen. Hier wird deshalb auch jede Kritik unserer Arbeit einsetzen müssen. Wer immer die Ergebnisse derselben einer Beurteilung, sei es in zustimmendem, sei es in abweisendem Sinne, unterziehen will, der wird stets mit der Untersuchung darüber beginnen müssen, ob das System in der That, wie wir behaupten, von dem Problem ausgeht, wie die Prinzipien der Dinge *selbst* zu denken seien, oder vielmehr von dem anderen, was den Dingen *zu Grunde liege*, wie die Erscheinungen *entstehen*. Und sobald man diese Alternative gestellt, verstanden und in Erwägung gezogen haben wird, sind wir nicht zweifelhaft, wie die Entscheidung ausfallen wird.

Es erübrigen nun noch ein paar Bemerkungen.

Leibniz setzt, wie wir gehört haben, in seinen Auseinandersetzungen über die Natur des Körpers nicht voraus, daſs der Körper die Erscheinung eines Objektiven sei, und er beweist dementsprechend nicht, daſs dem Körper nicht eine wahrhafte Substanz, sondern nur eine Menge vieler einzelner Substanzen zu Grunde liege und daſs ihm also, wenn ihm dennoch etwas Einheitliches zu Grunde liegen solle, eine Seele zuerkannt werden müsse. Sondern er setzt voraus, daſs der Körper selbst in uns repräsentiert sei, die Vorstellung des Körpers also aus unserem eigenen Wesen hervorgehe, und er beweist dementsprechend, daſs der Körper selbst nur eine zufällige Einheit, ein Aggregat sei, daſs ihm überhaupt gar keine Realität zukomme und daſs daher, falls er selbst in einer Substanz realisiert sein solle, eine Seele angenommen werden müsse. So betrachtet, tritt nun aber erst seine Behauptung von der Phänomenalität des Körpers in ihr richtiges Licht.

Würde Leibniz von der Annahme ausgehen, daſs der Körper die Erscheinung eines Objektes sei, und würde er daher darthun, daſs ihm nur eine Menge vieler einzelner Substanzen zu Grunde liege, so würde sich daraus ergeben, daſs der Körper als solcher etwas Reales darstelle, nämlich diese vielen einzelnen Substanzen, nur daſs uns allerdings in demselben dieses Reale nicht so wiedergegeben werde, wie es an und für sich existiert, sondern nur in einem subjektiv getrübten, der Natur unserer Sinnlichkeit angepaſsten Bilde (nämlich nicht als viele einzelne Substanzen, sondern als ein Körper), kurz daſs er das Phänomen eines Realen oder, wenn wir das Wort Erscheinung in einem prägnanteren Sinne gebrauchen, daſs er eine Erscheinung dieses Realen sei. Und diese Bedeutung würde es dann haben, wenn der Philosoph erklärt, daſs der Körper als solcher ein Phänomen sei, eine Bedeutung, die man dieser Erklärung bisher in der That allgemein beigelegt hat. Nun aber geht Leibniz vielmehr von der anderen Ansicht aus, daſs der Körper

selbst in uns repräsentiert sei und dafs also die Vorstellung des Körpers lediglich in uns ihren Grund habe, und er führt daher den Nachweis, dafs der Körper selbst nichts Substantielles sei. Aus diesem Nachweis aber folgt dann, wie ja unmittelbar klar ist, nicht, dafs der Körper als solcher ein Reales darstellt, nur allerdings in einer subjektiven Form, dafs er das Phänomen eines Realen ist, sondern dafs er überhaupt gar nichts Reales in sich schliefst, dafs ihm gar nichts Objektives entspricht, dafs er ein reiner Schein, etwas vollständig Imaginäres ist, gerade so wie ein Traumbild. Denn wenn der Körper selbst in uns repräsentiert ist, die Vorstellung desselben also nur in uns ihren Ursprung hat und wenn nun dieser Körper selbst keine Substanz ist, so ist er eben notwendig ein purer Schein, gleich einem Traume. Und diese Bedeutung allein hat es, wenn Leibniz sagt, dafs der Körper als solcher ein Phänomen sei. Er meint damit nichts anderes, als dafs der Körper als solcher (nicht die subjektive Erscheinung eines Dinges an sich, sondern dafs er) ein Phänomen ohne jedwede Realität sei, dafs er ganz und gar auf eine Linie mit den Träumen gestellt werden müsse und dafs die einzige Eigentümlichkeit der körperlichen Phänomene, dasjenige Merkmal, durch welches sie sich allein von den Träumen unterscheiden, nur und ausschliefslich in dem Zusammenhange bestehe, welchen sie untereinander haben, in ihrer Verbindung und Ordnung. Die Körperwelt gleicht einem wohlverbundenen und wohlgeregelten Traume.

Das ist nun aber in der That die ausgesprochene Ansicht des Philosophen. Dieselbe ergiebt sich nicht nur mittelbar aus einer grofsen Reihe seiner Äufserungen, sondern er hat ihr auch selbst in den Quellen, und zwar nicht nur einmal, sondern häufig einen unumwundenen und entschiedenen Ausdruck gegeben. Überall erklärt er ausdrücklich, der Körper sei an und für sich, wenn wir von der Seele absehen, ein reiner Schein, wie ein geregelter und verbundener Traum, die materiellen Erscheinungen als solche,

ja überhaupt die gesamte sichtbare Welt seien pure Phänomene, die den Träumen vollständig gleichzusetzen seien und die vor den letzteren lediglich dies voraushaben, dafs sie immer eine bestimmte Ordnung bewahren, dafs sie die Erwartung niemals täuschen u. dgl. Die zahlreichen Belegstellen hierfür werden wir später (vgl. Abschn. 6 dieser Abtlg.) anführen: Leibniz hat sich an denselben durchgängig so bestimmt in diesem Sinne ausgesprochen, und seine Worte lassen so wenig irgend eine Umdeutung zu, dafs über seine Meinung nicht der geringste Zweifel mehr obwalten kann. Dies aber, dafs der Philosoph denselben Satz, der sich uns als eine nothwendige Folge unserer Auffassung seiner Untersuchungen über das Wesen des Körpers ergeben hat, wirklich überall in seinen Schriften vertritt, ist zugleich wieder ein neuer, schlagender Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung: es drängt eben alles und alles zu derselben hin.

Bisher hat man freilich die betreffenden Erklärungen Leibnizens überhaupt nicht beachtet, und vielleicht hat man kaum eine Kenntnis von ihnen gehabt, wie man denn vielfach diejenigen seiner Äufserungen, welche zu den traditionellen, einmal überkommenen Vorstellungen nicht pafsten, unbewufst ohne weiteres beiseite gelassen und als nichtexistierend behandelt hat. Ja, man hat sogar auf Grund einiger mifsverstandener Stellen dem Philosophen Überzeugungen imputiert, die im strikten Widerspruche zu jenen Erklärungen stehen würden, und diese Stellen wird man nun gegen unsere Ansicht verwerten wollen. Er sagt nämlich nicht nur, die Körper seien gutgeregelte, sondern auch, sie seien wohlbegründete Phänomene; und dieser letztere Ausdruck, hat man nun behauptet, habe den Sinn, dafs die Körper nicht reiner Schein, sondern die Erscheinung eines Objektiven seien. Allein eine genauere Untersuchung lehrt, dafs diese Behauptung ganz und gar unrichtig ist, wie wir ebenfalls später, sogar an der Hand direkter Äufserungen des Philosophen, darthun werden (ebda.). Jener Ausdruck hat eine andere Bedeutung, und er beweist nicht nur nichts gegen unsere Ausführungen, sondern er bestätigt sie sogar.

Besonders muſs in diesem Zusammenhang auch noch die schon früher besprochene Fundamentalbestimmung des Systems, daſs nämlich der Körper ins Unendliche geteilt sei, hervorgehoben werden. Denn trifft man, soweit man auch in der Teilung des Körpers geht, immer nur auf Körper, niemals auf etwas Substantielles, so ist ja damit klar gesagt, daſs der Erscheinung des Körpers überhaupt nichts zu Grunde liegt, woraus von selbst folgt, daſs sie etwas rein Imaginäres, wie ein Traumgebilde, ist.

Wie nun durch diese Thatsachen, so erwächst unserer obigen Darstellung über den eigentümlichen Standpunkt Leibnizens auch noch durch eine andere Überlegung eine überraschende Bestätigung. Wir behaupteten, Leibniz setze voraus, daſs alle unsere Vorstellungen die ursprünglichen Produktionen unserer eigenen Natur seien und daſs er demgemäſs nur nach den Prinzipien der Dinge selbst frage. Daraus folgt, wie sich später zeigen wird, wie man aber wohl schon hier bemerken dürfte, ohne weiteres, daſs die Monaden als die Prinzipien der Dinge selbst, als die Substanzen, in welchen die Dinge selbst substantiiert sind, ihre gesamte Thätigkeit aus sich selbst heraus erzeugen müssen, daſs ihre Vorstellungen das alleinige Ergebnis ihrer Anlage, das in der Entwicklung sind, was von Anfang an im Keime präformiert in ihnen liegt, wie dies ja bekanntermaſsen die Überzeugung des Philosophen ist. Umgekehrt aber, und darauf kommt es uns hier allein an, muſs auch aus der Lehre Leibnizens, daſs die Vorstellungen der Monaden aus ihrem eigenen Grunde hervorgehen, mit Notwendigkeit gefolgert werden, daſs er gleich von Anfang an unsere Vorstellungen als etwas Ursprüngliches vorausgesetzt und daſs also sein System es nur auf die Prinzipien der Dinge selbst abgesehen habe.

Denn setzen wir einmal den Fall, Leibniz sei in der Bildung seiner Monadenlehre von der Voraussetzung ausgegangen, daſs unsere Vorstellungen nicht aus uns selbst heraus, also unter dem Einflusse äuſserer Substanzen ent-

stehen, dafs er demgemäfs die Frage aufgestellt habe, was den Erscheinungen zu Grunde liege, wie dieselben zustande kommen, dafs er in Beantwortung dieser Frage seine Substanzen gefunden habe und dafs diese also wesentlich die Ursachen unserer Vorstellungen und unsere Vorstellungen wesentlich die Erscheinungen dieser Substanzen darstellen. In diesem Falle würde er sich doch offenbar mit der Bestimmung, dafs die gesamten Vorstellungen der Monaden und also auch die unserigen nur die Folge unserer eigenen Entwicklung seien, in einen flagranten Widerspruch mit sich selbst gesetzt haben. Denn wenn er voraussetzte, dafs unsere Erscheinungen durch irgendwelche Objekte veranlafst werden, und wenn er daher fragte, wodurch sie veranlafst werden, so konnte er unmöglich hinterher den Satz vertreten, dafs jene Erscheinungen dennoch blofs aus uns selbst stammen, ohne seinen eigenen Standpunkt, den Standpunkt, aus dem sein System hervorgewachsen war, aufzuheben. Und wenn seine Substanzen ihrer Ableitung nach die Gründe unserer Erscheinungen waren, so konnte er nicht behaupten, dafs sie diese Erscheinungen dennoch nicht hervorrufen, ohne den Begriff dieser Substanzen zu vernichten. Und wenn unsere Vorstellungen ihrer Natur nach die Erscheinungen der Aufsenwelt waren, so konnte er sie nicht, ohne in Konflikt mit der Natur dieser Vorstellungen zu kommen, blofs unser eigenes Produkt sein lassen. Wenn vielmehr der Fall, den wir gesetzt haben, zutreffen würde, so würden wir notwendig urteilen müssen, entweder dafs der Philosoph von seinem Standpunkte aus überhaupt nicht lehren durfte, die Substanzen ziehen ihre Vorstellungen aus ihrem eigenen Grunde, oder aber, wenn er dennoch diesen Satz für sicher hielt, dafs sein Standpunkt nicht richtig gewählt war, dafs es von vornherein falsch von ihm war, wenn er fragte, wodurch die Erscheinungen *entstehen*, und wenn er auf die Notwendigkeit der Lösung dieser Frage die Annahme seiner Monaden basierte und dementsprechend das Wesen dieser Monaden bestimmte; dafs er vielmehr gleich

von Anfang an hätte voraussetzen müssen, unsere Vorstellungen rühren lediglich aus uns selbst her, daſs er mithin nicht hätte fragen dürfen, wie die Erscheinungen *entstehen*, sondern wie das Prinzip dieser Erscheinungen *selbst* gedacht werden müsse, und daſs er also die Natur der Substanzen nur so hätte bestimmen dürfen, wie es dieser Frage entsprochen haben würde.

Da wir nun aber auf Grund unserer sonstigen Untersuchungen bereits zu dem Resultate gekommen sind, daſs der Gedankengang Leibnizens in der That der letztere gewesen ist, so ergiebt sich offenbar aus diesen Überlegungen eine neue und eklatante Bestätigung dieses Resultates. Wie der Satz der Monadenlehre, daſs die gesamte Thätigkeit der Substanzen allein aus ihrem Wesen resultiere, die notwendige Folge des oben dargelegten Standpunktes des Philosophen ist, so führt er auch wieder umgekehrt mit Notwendigkeit zu demselben hin.

Und nun noch *eine* Bemerkung. Es ist klar, daſs nach den obigen Erörterungen Leibnizens keine Auseinandersetzung mehr darüber nötig ist, durch welche Substanzen die Erscheinung des Körpers als solche in uns hervorgerufen wird, indem denselben vielmehr schon vorausgesetzt ist, daſs dieses Phänomen allein aus uns selbst stammt. Kann nun aber auch ein solches Problem nicht mehr gestellt werden, so lassen die Untersuchungen des Philosophen doch statt dessen ein anderes noch unbeantwortet. Wenn nämlich auch das Prinzip des Körpers durch diese Untersuchungen in der Seele nachgewiesen ist, so fragt es sich doch wieder, welches denn nun die Prinzipien der in diesem Körper selbst wieder enthaltenen anderen Körper seien? Jeder Körper ist ja, wie wir sehen, wesentlich ein Ganzes vieler Dinge, von denen jedes wieder ein solches Ganzes ist u. s. w. f.: er schlieſst also seinem Begriffe nach eine Menge einzelner Körper, einzelner Phänomene in sich, die natürlich ebenso wie er selbst ihre Prinzipien verlangen. Mit dieser Frage werden wir uns weiter unten beschäftigen. Indessen läſst

sich schon hier sehen, dafs jene Prinzipien selbst wieder unteilbare Substanzen, die Seelen zu den betreffenden Körpern sein müssen und dafs also der gesamte Körper aus einer Unendlichkeit unteilbarer Substanzen resultiert, eine Bemerkung, welche uns den Satz Leibnizens, der uns schon früher begegnete (vgl. S. 27), dafs nämlich jedes Aggregat, jedes Zusammengesetzte Substanzen erfordere, aus denen es resultiert, aus denen es zusammengesetzt ist, erst in seinem richtigen Lichte erscheinen läfst. Dieser Satz kann nicht, worauf wir bereits früher aufmerksam machten (ebda.), die Bedeutung haben, dafs jedes Aggregat Elemente (nach Art der Atome) voraussetze, aus welchen es *entsteht*, sondern nur die, dafs es Substanzen voraussetze, in denen es *selbst* und diejenigen Aggregate, aus welchen es seinerseits besteht, *selbst* realisiert seien.

Im Anschlusse an diese Auseinandersetzungen müssen wir noch einen Punkt kurz berühren.

Wir haben schon wiederholt — im Gegensatze zu der traditionellen Darstellung — darauf hingewiesen, dafs die unteilbare Substanz, welche Leibniz durch seine oben besprochenen Erörterungen über die Natur des Körpers abgeleitet hat, zu der Erscheinung des Körpers nichts beiträgt, dafs sie nicht ein *Element* desselben ist, sondern die Substanz *zu* dem körperlichen Phänomen, die *Seele* des Körpers bildet. Diese Bemerkung führt uns von selbst zu dem Verhältnis Leibnizens zu der Atomistik.

Der Philosoph stellt nämlich bei Gelegenheit seiner obigen Darlegungen zuweilen die Atome seinen einfachen Substanzen, seinen Einheiten gegenüber und nennt die letzteren sogar die „wahrhaften, substantiellen Atome“ (vgl. z. B. 4. 473. 478. 482; 2. 78. 96 u. ö.). Diese gelegentlichen Bemerkungen pflegt man nun durchgehends unter den fundamentalen Bestimmungen des Systems aufzuführen, und teilweise behandelt man sie sogar mit grofser Breite, so dafs

man schliefsen mufs, es bestehe ein genetischer Zusammenhang zwischen den Atomen und den Monaden, und man sagt auch ausdrücklich, dafs die Atomistik einen bestimmenden Einfluſs auf die Bildung der Einheiten des Philosophen gehabt habe*). Eine solche Ansicht läfst sich aber unseren vorherigen Ergebnissen gegenüber nicht aufrecht erhalten.

Die Atomisten stellen sich eine andere Aufgabe als Leibniz. Jene fragen, was für Substanzen dem Körper zu Grunde liegen, für diesen handelt es sich um das Prinzip des Körpers selbst. Dementsprechend gehen die ersteren von der Thatsache aus, dafs jeder wahrnehmbare Körper teilbar oder aus mehreren Teilen zusammengesetzt sei, und sie knüpfen daran die Überlegung, dafs jedes Zusammengesetzte Dinge erfordere, aus welchen es zusammengesetzt ist, um daraus auf unteilbare Körper oder Atome als die Elemente alles Bestehenden zu schliefsen. Leibniz dagegen setzt voraus, dafs der Körper selbst ein Ganzes vieler Dinge sei; er zeigt, dafs ein solches Ganzes nichts Reales sein könne, und folgert aus dieser Thatsache, dafs dem Körper ein einfaches Wesen, eine Seele zugeteilt werden müsse. Und eben darum haben auch die Atome einen anderen Charakter als die Einheiten unseres Philosophen. Jene sind die Elemente des Körpers, diese sind die einem körperlichen Phänomen korrespondierenden Substanzen, die Seelen von Körpern. Die atomistische Spekulation ist daher ihrem Problem, ihrem Ausgangspunkt, ihrem Inhalt und ihrem Resultat nach vollständig von der Leibnizischen Spekulation verschieden. Beide haben also nichts, aber auch rein gar nichts miteinander zu thun.

Ist dem aber so, dann kann vernünftigerweise von irgend welcher Einwirkung der Atomistik auf Leibniz durchaus

*) Auch in der Gesch. d. d. Phil. S. 99 f. wird diese Auffassung vertreten. S. 107 heifst es, nachdem die Monaden abgeleitet sind: „An die Stelle der materiellen Atome treten daher geistige Individuen, an die Stelle der physischen, metaphysische Punkte.“ Ganz besonders breit wird diese Materie bei Fischer S. 337 f. und 347 durchgenommen.

nicht mehr die Rede sein. Ja, dafs der letztere überhaupt seine Einheiten auf eine Linie mit den Atomen stellen konnte, war nur dadurch möglich, dafs er annahm, die Atome sollen eine Lösung des von ihm selbst erst aufgeworfenen Problems nach dem Prinzip des Körpers selbst darstellen (vgl. die vorher bezeichneten Stellen), wie es denn überhaupt seine Art ist, zur Bekräftigung seiner eigenen Ansichten Sätze anderer Philosophen herbeizuziehen, die, geschichtlich betrachtet, nichts mit jenen gemein haben. Diese Annahme Leibnizens ist aber thatsächlich falsch. Seine betreffenden Äufserungen beweisen also nicht einen Einfluſs der Atomistik auf sein System, sondern gerade umgekehrt einen Einfluſs des letzteren auf seine Auffassung der Atomistik. Und auch die bekannte Stelle im „Neuen System" beweist nichts dergleichen; im Gegenteil, sie scheint eine Abhängigkeit der Leibnizischen Substanzen von den Atomen auszuschliefsen. Denn der Philosoph sagt hier, dafs er, als er sich vom Joch des Aristoteles befreit, auf die Atomistik geworfen habe, dafs er aber wieder von dieser zurückgekommen sei und dann nach sehr vielen Meditationen bemerkt habe, es sei unmöglich, in der Materie allein die Prinzipien einer wahrhaften Einheit zu finden (4, 478). Daraus folgt also, dafs die Atomistik für ihn nicht der Anlafs gewesen ist, die Frage nach der Einheit des Körpers aufzuwerfen, sondern dafs er, als er sich bereits lange von ihr abgewandt hatte, durch andere Überlegungen darauf gekommen ist. Vor allem aber schliefst die Sache selbst einen solchen Zusammenhang Leibnizens mit den Atomisten absolut aus. Es wird daher auch richtiger sein, wenn man künftig den Vergleich der Monaden mit den Atomen, als für das System unwesentlich, entweder ganz beiseite läfst oder doch nur im Vorübergehen darauf eingeht, wie ja auch Leibniz selbst dies thut.

Zweiter Abschnitt.

Die Bewegung und die aktive Kraft.

Wir hatten bisher den Körper lediglich insofern in Betracht gezogen, als er überhaupt etwas Ausgedehntes ist. Er ist nun aber näher eine Substanz, welche handelt und leidet, welche fähig ist, sich zu bewegen und zu widerstehen. Der obigen Untersuchung reiht sich daher folgerichtig diejenige über die Bewegung und den Widerstand an. Wir haben es in diesem Abschnitt mit der ersteren zu thun.

Der Philosoph führt nun hinsichtlich der Bewegung im wesentlichen zwei Gedanken aus. Da dieselbe fürs erste nur in einer räumlichen Veränderung besteht, so läfst sich nicht bestimmen, welchem Körper sie zukommt; denn die Ortsveränderung ist etwas rein Relatives. Können wir aber das Subjekt der Bewegung nicht angeben, so folgt, dafs sie überhaupt nichts Wesenhaftes ist. Soll sie also Realität haben, so mufs aufser der Veränderung auch die Ursache der Veränderung in irgend einem Körper vorhanden sein. Die Ursache der Bewegung besteht aber in der aktiven Kraft. Lassen wir den Philosophen selbst reden:

„Wenn die Bewegung nichts anderes ist als die Veränderung der Nachbarschaft, so kann nie bestimmt werden, welche Sache eigentlich bewegt wird . . . . Wenn nichts anderes in der Bewegung ist als diese respektive Veränderung, so folgt, dafs kein Grund angegeben werden kann, warum die Bewegung dem einen Ding vielmehr als dem anderen zugeschrieben werden mufs. Daraus ergiebt sich dann, dafs die Bewegung überhaupt nichts Reales ist. Mithin verlangen wir, wenn wir von etwas sagen wollen, dafs es sich bewege, nicht blofs, dafs es seine Lage in Beziehung auf andere verändere, sondern dafs auch der Grund der Veränderung, die Kraft, die Handlung in ihm sei" (4, 369). „Hebt man die Kräfte auf, so bleibt nichts Reales in der Bewegung; denn aus der blofsen Veränderung der Lage kann nicht bestimmt werden, wo die wirkliche Bewegung oder die

Ursache der Veränderung ist" (400 E.). „Die Bewegung ist, wenn man in ihr nur die Ortsveränderung betrachtet, keine ganz reelle Sache, und wenn mehrere Körper untereinander ihre Lage ändern, ist es nicht möglich, durch die bloſse Betrachtung dieser Veränderungen zu bestimmen, wem unter ihnen die Bewegung oder die Ruhe zugeteilt werden muſs. Aber die Kraft oder die nächste Ursache dieser Veränderungen ist etwas Reelleres, und man hat Grund, sie dem einen Körper vielmehr als dem anderen zuzuteilen" (444). „Die Bewegung, soferne sie nur eine Veränderung der Nachbarschaft ist, schlieſst etwas Imaginäres ein, sodaſs man nicht bestimmen kann, welchem Subjekt sie unter denjenigen, welche sich ändern, zugehört, wenn man nicht auf die Kraft zurückgeht, welche die Ursache der Bewegung ist" (2, 98). „Die Bewegung an sich, getrennt von der Kraft, ist etwas rein Relatives, und man kann ihr Subjekt nicht bestimmen. Aber die Kraft ist etwas Reales und Absolutes" (133). Vgl. ferner 4, 346, 436, 523; 2, 57, 69, 76, 101, 119, 137 A; 1, 392 u. a.

Neben diesen Betrachtungen des Philosophen findet sich nun aber, wie gesagt, in den Quellen noch eine zweite in Bezug auf die Bewegung, die von hervorragender Bedeutung für das System ist. Zum Verständnis derselben müssen wir aber einige Bemerkungen voranschicken. In jeder Bewegung müssen wir nämlich nach Leibniz zwei Momente unterscheiden, einmal das Streben des Körpers nach Ortsveränderung (tendentia, conatus, nisus u. a.) und zweitens die Ortsveränderung selbst. Das Streben bezeichnet er allgemein als abgeleitete Kraft (vis derivativa); es ist näher derart, daſs die Veränderung von selbst aus ihm folgt, falls ihr nur kein Hindernis in den Weg tritt; auch ist dasselbe, wie später belegt werden wird (vgl. Abschn. 10 dieser Abtlg.), nichts Wesenhaftes, sondern gehört ebenso wie die Bewegung selbst zu der materiellen Welt und ist ein Phänomen. Diesen Unterschied von Streben und Ortsveränderung macht Leibniz überall, nicht bloſs in seinen philosophischen, sondern

auch in seinen mathematisch-dynamischen Schriften. Es wird daher genügen, wenn wir einige Beispiele dafür anführen:

„Der bewegte Körper", sagt der Philosoph, „hat ein Streben, seinen Ort zu verändern, derart, dafs der folgende Zustand aus dem gegenwärtigen unmittelbar folgt" (4, 513; auch 511). „Der Substanz ist ein Streben nach Veränderung wesentlich . . . . Ein Bild dafür sind die Quasisubstanzen oder der in Bewegung gesetzte Körper. Aus dem Streben des bewegten Körpers folgt, dafs er ohne äufsere Hülfe in gegebener Zeit an einen gegebenen Punkt gelangt . . . . . Man begreife also in dem primitiven Streben" (d. h. dem Streben der einfachen Substanz), „was man in dem abgeleiteten Streben" (d. h. demjenigen des Körpers) „anerkennen mufs" (2, 258). „In der Bewegung gestehe ich aufser der nach Veränderung strebenden Kraft noch etwas zu, nämlich die Veränderung selbst" (300). „Ich halte die Bewegung nicht für die abgeleitete Kraft" (d. h. für das Streben des Körpers), „sondern ich glaube, dafs die Bewegung aus ihr folgt; die abgeleitete Kraft ist der gegenwärtige Zustand" (des bewegten Körpers), „indem er zum folgenden strebt oder den folgenden im voraus in sich schliefst, wie denn alles Gegenwärtige mit der Zukunft schwanger ist" (262). „Aus der Natur des bewegten Körpers folgt, dafs er in gegebener Zeit, wenn nichts hindert, den gegebenen Punkt erreicht" (263) u. a.

Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir nun auf die vorher angegebene zweite Untersuchung Leibnizens über das Prinzip der Bewegung zurück. Ihr Inhalt ist dieser: Das Streben des bewegten Körpers, die abgeleitete Kraft ist ebenso wie die Ortsveränderung etwas Variables, Wechselndes und als solches ein blofser Modus, eine reine Modifikation. Jede Modifikation aber setzt ein Beharrendes, Dauerndes voraus, dessen Modifikation sie ist. Ein solches Beharrendes aber kann wiederum nur in der aktiven Kraft gesucht werden. Und so erhellt auch auf diese Weise, dafs wir in

dem Körper eine aktive Kraft als das Prinzip der Bewegung anerkennen müssen.

„Dafs wir eine aktive Kraft", sagt nämlich Leibniz, „in den Körpern statuieren, dazu zwingt uns vor allem die Erfahrung, dafs es in der Materie Bewegungen giebt . . . . Denn die abgeleitete Kraft und die Handlung ist etwas Modales, da sie eine Veränderung in sich schliefst. Jeder Modus aber wird durch die Modifikation irgend eines Beharrenden konstituiert. Und wie die Figur eine Limitation oder Modifikation der ausgedehnten Masse, so ist die abgeleitete Kraft und die bewegende Handlung die Modifikation nicht einer rein passiven Sache (denn sonst würde die Modifikation mehr Realität haben als dasjenige, was limitiert wird), sondern irgend eines Aktiven, d. h. der primitiven Entelechie. Die abgeleiteten und accidentellen oder veränderlichen Kräfte werden also die Modifikationen eines ursprünglichen, wesenhaften und in jeder körperlichen Substanz beharrenden Vermögens sein" (4, 396 f.). „Der Körper bewahrt die einmal erhaltene Bewegung oder er hat das Streben, in derselben Reihe der Veränderung fortzufahren, die er einmal begonnen hat. Da nun diese Aktivität und Entelechie nicht die Modifikation einer rein passiven Sache sein kann, so mufs sich in der körperlichen Substanz eine erste Entelechie, eine ursprüngliche bewegende Kraft finden" (511). „Das aktive Prinzip oder die Grundlage der Aktivität kann nicht entbehrt werden, denn die accidentellen oder veränderlichen thätigen Kräfte und die Bewegungen selbst sind die Modifikationen einer substantiellen Sache" (2, 171, auch 184). „Aus der Verbindung des Widerstandes mit der abgeleiteten (bewegenden) Kraft kann keine Substanz konstituiert werden. Denn jede Modifikation setzt etwas Dauerndes voraus" (251). „Die abgeleiteten oder accidentellen Kräfte sind reine Modifikationen, das Aktive aber kann nicht die Modifikation eines Passiven sein, da ja die Modi die Dinge nur limitieren, nicht vermehren und also keine Vollkommenheit besitzen können, die nicht der zu modi-

fizierenden Sache innewohnt. Sonst müfste man fürwahr jene Accidenzien als Substanzen begreifen, als ob sie etwas für sich Bestehendes ausmachen" (257 f; auch 262). „Wenn nicht etwas ursprüngliches Aktives in uns wäre, so könnten keine abgeleiteten Kräfte und Handlungen in uns sein, weil alles Accidentelle oder Veränderliche die Modifikation irgend eines Wesenhaften oder Beharrenden sein mufs und nicht mehr Positives einschliefsen kann als dasjenige, was modifiziert wird" (270). Wenn blofs die abgeleiteten Kräfte, welche in der Materie sind, ohne die ersten Entelechieen vorhanden wären, „so würde es Modifikationen geben ohne irgend ein modifizierbares substantielles Subjekt: denn was nur passiv ist" (wie die Materie) „kann keine aktiven Modifikationen haben, da die Modi nur eine Restriktion oder veränderliche Limitation sind und folglich die Vollkommenheit des Subjekts nicht überschreiten können" (3, 67). „Man mufs beachten, dafs die abgeleitete Kraft eine Modifikation der ersten Kraft sein mufs, wie die Figur eine Modifikation der Ausdehnung ist. Die accidentellen Kräfte sind nicht möglich ohne wesentliche Kräfte, denn sie sind nur Limitationen und können nicht mehr Vollkommenheit einschliefsen als die Substanz" (457, 3) u. a.

Noch einen dritten Grund bringt Leibniz gelegentlich für die Notwendigkeit der Kraft bei. Derselbe erhält indes seine Beweiskraft erst durch die letzten Darlegungen. Er zeigt, dafs die Bewegung nicht in der blofsen Ortsveränderung bestehen könne, sondern auch ein Streben in sich schliefsen müsse, weil sonst der gegenwärtige Augenblick der Bewegung von dem zukünftigen nicht zu unterscheiden sei (4, 399, 513 f; 2, 226, 250, 295 u. a.). Dabei ist offenbar der Nachweis, den wir Leibniz eben führen liefsen, dafs das Streben ohne eine aktive Kraft nicht möglich sei, schon vorausgesetzt.

Diese aktive Kraft verhält sich endlich, um dies gleich hier anzuschliefsen, zu dem Körper wie die Seele zu ihrem Leibe. Das ergiebt sich schon daraus, dafs Leibniz dieselbe,

wie wir sahen, eine Entelechie nennt. Er sagt es aber auch ausdrücklich: „Die aktive Kraft" (die dann als Prinzip der Bewegung dargestellt wird), heifst es z. B., „oder die Entelechie ist eine Seele oder etwas der Seele Analoges und hat beständig und ihrem Wesen nach einen organischen Körper" (4, 395). „Die aktive bewegende Kraft ist das substantielle Prinzip, das in lebenden Wesen Seele, in anderen substantielle Form genannt wird" (511). „Da in der Materie die primitiven Entelechieen zerstreut sind, wie leicht daraus bewiesen werden kann, dafs die Prinzipien der Bewegung in ihr zerstreut sind, so folgt, dafs auch Seelen überall in der Materie zerstreut sind, die für Organe handeln, und daher auch die organischen Körper der Tiere mit einer Seele begabt sind" (7, 330) u. ö.

Es ist selbstverständlich, dafs wir in der Erklärung der obigen Sätze mit dieser Thatsache rechnen müssen, dafs nur eine solche Deutung derselben zugelassen werden kann, mit welcher diese Beziehung der Kraft zu ihrem Körper verträglich ist: Leibniz will nicht beweisen, dafs der Körper sich aus aktiven Kräften zusammensetzen müsse, sondern dafs ihm *eine* Kraft zuerkannt werden müsse, die sich zu ihm wie die Seele zu ihrem Leibe verhält, also gar keinen Bestandteil desselben ausmacht.

Diese Ausführungen des Philosophen lassen nun auf den ersten Blick abermals mehrere Auffassungen zu, und zwar Auffassungen, welche denjenigen analog sind, mit denen wir es im ersten Abschnitte zu thun hatten. Bei näherer Prüfung erweist sich freilich nur *eine* von diesen als begründet und stichhaltig. Dennoch müssen wir auch die anderen, obwohl sie bisher von niemand aufgestellt worden sind, unserer Besprechung unterziehen. Nicht nur deshalb, weil sie für jedermann die nächstliegenden sind und vermutlich auch ausgesprochen worden wären, wenn man nur auf den Gedanken gekommen wäre, sich mit diesen Dingen

etwas näher zu befassen, sondern vor allem deshalb, weil sie den natürlichen Gegensatz zu der richtigen Auffassung bilden und diese daher ohne eine Kenntnis jener nicht vollkommen verständlich ist, ebenso wie wir ja auch im vorigen Abschnitte die wahre Meinung des Philosophen nur im Gegensatze zu den herkömmlichen Auffassungen seiner Darstellung entwickeln konnten (vgl. S. 61 f.).

Das erste würde nämlich auch hier die Annahme sein, dafs Leibniz von dem Probleme ausgehe, wie das Reale zu denken sei, welches der Bewegung zu Grunde liegt, wodurch die Bewegung verursacht werde, wie sie zustande komme, wodurch sie entstehe u. dgl. Unter dieser Annahme würden aber verschiedene Ansichten möglich sein.

Man könnte sich zunächst denken. Leibniz wolle zeigen, wie die Thatsache, dafs es Bewegungen in der Materie giebt, dafs die Körper sich bewegen, dafs sie nicht beständig in einem Zustande beharren, sondern sich bewegen, sich verändern, thätig sind, nur dann möglich, nur dann zu erklären sei, wenn wir dem Körper eine in ihm wirkende thätige Kraft zugestehen. Dann würden also seine Betrachtungen notwendigerweise so haben lauten müssen: Der Körper ist an sich eine träge Masse, welche nicht die Fähigkeit hat, ihren Zustand zu verändern, thätig, aktiv zu sein. Wenn wir daher dennoch sehen, dafs der Körper niemals ruht, sondern in einer beständigen Veränderung seines Ortes begriffen ist, wenn wir überall in der Welt Bewegungen wahrnehmen, so kann dies nur daher kommen, dafs eine thätige, lebendig wirkende Natur, eine aktive Kraft sich in dem Körper befindet, welche ihn zur Bewegung antreibt. Andere Argumentationen würden sich mit der eben bezeichneten Tendenz, wie sich ja unmittelbar aus ihr selbst ergiebt, schlechterdings gar nicht vertragen haben. Nun kennt ja aber Leibniz solche Argumentationen überhaupt nicht, indem seine obigen Auseinandersetzungen über die Bewegung vielmehr gänzlich anderen Inhalts sind. Es folgt also ohne weiteres, dafs dem Philosophen jene Tendenz vollständig fremd ist.

Man würde nun noch eine zweite Ansicht aufstellen können, die den Quellen wenigstens etwas näher kommen würde. Man könnte sagen, Leibniz wolle beweisen, dafs die Bewegung als blofse Veränderung nicht entstehen, nicht existieren könne ohne ein Streben, welches den Körper von Ort zu Ort treibt. Dann würde er sich also in dieser Weise haben aussprechen müssen: Die Bewegung enthält an und für sich nichts weiter als eine successive Veränderung des Ortes; sie besteht nur in einer Reihe einzelner sich folgender Zustände. Eine solche Veränderung ist nun aber nicht denkbar ohne ein Prinzip, welches den Körper dazu drängt, aus seinem jedesmaligen Orte in einen neuen, aus jedem gegenwärtigen in den nächstfolgenden Zustand überzugehen, kurz ohne ein Prinzip, welches den Wechsel unterhält; und dieses Prinzip kann natürlich nur in einem Streben nach Veränderung gefunden werden. Soll es also eine Bewegung geben, so müssen wir dem Körper eine Tendenz, seinen Ort zu verändern, eine aktive Kraft zuerkennen.

Dafs indessen auch diese Auffassung nicht aufrecht zu erhalten wäre, ist leicht zu sehen. Denn einmal würde der erste Teil der obigen Erörterungen Leibnizens nicht zu derselben passen, da sie ja einen vollständig anderen Inhalt hat, einen Inhalt, der unverständlich wird, sobald man voraussetzt, der Philosoph wolle darlegen, dafs die Bewegung nicht ohne ein Streben zur Ortsveränderung existieren könne. Was aber sodann den anderen Teil betrifft, so geht aus diesem das gerade Gegenteil von dem hervor, was Leibniz nach dieser Auffassung behauptet haben müfste. Denn der Philosoph weist hier keineswegs nach, dafs die Bewegung an sich eine blofse Veränderung sei und dafs daher in dem Körper ein Streben anerkannt werden müsse, welches ihn aus jedem gegenwärtigen Zustand zu dem nächstfolgenden treibt, sondern dafs das Streben (die „abgeleitete Kraft“) des bewegten Körpers, ebenso wie die Ortsveränderung desselben, etwas Variables, Wechselndes, also eine blofse Modifikation und dafs mithin ein Beharrendes notwendig sei,

dessen Modifikation jenes Streben ist (vgl. S. 88 f.). Dafs dies etwas vollständig anderes ist, liegt auf der Hand. Denn zeigt der Philosoph, dafs das Streben des bewegten Körpers eine blofse Modifikation sei und also etwas erfordere, was durch dasselbe modifiziert wird, so setzt er ja damit voraus, dafs die Bewegung eben nicht eine blofse Ortsveränderung sei, sondern dafs in ihr an und für sich bereits ein Streben enthalten sei. Er erklärt daher so wenig, die Bewegung als solche sei nur eine Veränderung und sei daher nicht ohne ein dem Körper innewohnendes Streben zur Veränderung möglich, dafs er vielmehr annimmt, die Bewegung schliefse schon als solche aufser der Veränderung auch noch ein Streben zur Veränderung in sich, welches Streben also nicht erst zu ihr hinzukomme, nicht erst abgeleitet werden kann und soll, und was er allein ausführen will, ist nichts anderes, als dafs dieses bereits vorausgesetzte Streben des Körpers eine blofse Modifikation sei und mithin auf ein Beharrendes hinweise, dessen Modifikation es ist. Dafs dies die Tendenz seiner Erörterungen ist, geht aus ihnen selbst so handgreiflich und mit solcher Gewifsheit hervor, dafs irgendwelcher Zweifel in dieser Beziehung nicht möglich ist, und so wird also auch dadurch die obige Auslegung vollständig ausgeschlossen.

Übrigens würde sie, um von anderen Einwänden ganz zu schweigen, auch schon deshalb verworfen werden müssen, weil die Kraft danach in einem Streben zur Veränderung oder in einem Zustande bestehen müfste, der eine Reihe zukünftiger Zustände in sich schliefst, indem er zu dem folgenden Zustande strebt. So hat man bisher allerdings den Begriff der Kraft bestimmt: Die Kraft soll nach den traditionellen Vorstellungen etwas Thätiges, Veränderliches sein. Dies ist indessen, wie sich sowohl aus den Untersuchungen des Philosophen über das Prinzip der Bewegung, als auch aus massenhaften sonstigen Bemerkungen desselben zweifellos ergiebt, und wie wir nachher überzeugend darlegen werden, grundfalsch. Die Kraft ist nach

Leibniz nicht etwas Thätiges, Veränderliches, sondern sie ist das unveränderliche Prinzip der Veränderung, sie ist das unveränderliche, beharrliche und dauernde Substrat der Thätigkeit.

Beachtet man nun diese letztere Thatsache, so könnte man unter der Voraussetzung, dafs Leibniz das vorher (S. 91) angegebene Problem behandele, noch eine dritte und letzte Ansicht geltend machen. Man könnte annehmen, Leibniz wolle den Nachweis führen, dafs die Bewegung nicht entstehen, nicht existieren könne ohne eine Ursache, ein beharrendes Subjekt, ein unveränderliches Substrat, von welchem dieselbe ausgeht. In diesem Falle würden seine Untersuchungen in folgender Weise verstanden werden müssen. Erstens: Von der Bewegung als blofser Veränderung können wir nicht angeben, welchem Körper sie zugehört, da die Veränderung etwas blofs Relatives ist. Soll also eine Bewegung existieren können, so müssen wir in dem Körper eine Ursache der Bewegung, ein Wesen anerkennen, welches der Bewegung als ihr Substrat zu Grunde liegt und durch welches dieselbe hervorgebracht wird. Zweitens: Die Bewegung ist als Veränderung eine blofse Modifikation. Eine Modifikation aber kann nicht existieren ohne ein unveränderliches, beharrendes Substrat, welches durch sie modifiziert wird. Soll es also eine Bewegung geben, so müssen wir ein unveränderliches Substrat, ein Subjekt voraussetzen, welches dieselbe im voraus in sich schliefst, welches sie hervorbringt und in welchem sie sich vollzieht.

Indessen auch diese Deutungen sind nicht haltbar. Denn einmal würde die erste derselben überhaupt keinen vernünftigen Gedanken ergeben. Leibniz müfste danach argumentieren, dafs die Bewegung als solche etwas blofs Relatives sei, dafs sie mithin nicht selbständig existieren könne und dafs also, wenn es dennoch eine Bewegung geben solle, eine Ursache der Bewegung, eine Kraft vorhanden sein müsse, welche sie erzeugt. Allein diese Sätze würden unsinnig sein. Denn daraus, dafs die Bewegung an sich

etwas Relatives ist, von dem man nicht bestimmen kann, welchem Subjekt es zugeschrieben werden muſs, folgt nicht, daſs die Bewegung (keine selbständige Existenz führen, sondern) nur die Wirkung einer Ursache, einer Kraft sein könne. Das sind vollständig heterogene Gedanken, die in keiner Beziehung zu einander stehen. Man könnte sagen, die Bewegung sei eine bloſse Modifikation, könne also nicht für sich allein existieren, sondern nur die Wirkung eines Beharrenden sein, wie dies Leibniz nach der eben (S. 94) angegebenen zweiten Deutung lehren müſste; aber damit, daſs man von der Bewegung nicht feststellen kann, welchem Körper sie angehört, kann man unmöglich den Satz begründen wollen, daſs dieselbe nur die Wirkung einer Kraft sein könne; das geht schlechterdings nicht an. — Übrigens spricht sich der Philosoph auch gar nicht dahin aus, daſs die Bewegung an sich etwas Relatives sei und daſs sie also nicht ohne eine Ursache existieren könne, sondern daſs die Bewegung, soferne es nur eine Ortsveränderung in ihr gäbe, etwas bloſs Relatives sei und daſs man also auch in irgend einem Körper eine Ursache der Bewegung antreffen müsse, was zu einer vollständig anderen Auffassung führt.

Sodann aber beweist Leibniz niemals, daſs die Existenz einer Bewegung an und für sich unbegreiflich sei und daſs also, wenn es eine solche dennoch geben solle, eine Kraft notwendig sei, daſs die Bewegung nur durch die Kraft entstehen könne. Sondern er beweist, daſs die Bewegung als solche ein bloſses Phänomen, nichts Reales, Substantielles sei und daſs also, wenn sie nicht ein bloſses Phänomen sein solle, dem Körper eine Kraft zugeteilt werden müsse. So heiſst es keineswegs, daſs die Bewegung, wenn sie nichts weiter als eine Veränderung enthalte, nicht existieren könne, sondern daſs die Bewegung alsdann nur etwas Relatives, etwas Imaginäres, nichts Reales, sondern ein reines Phänomen sein würde (vgl. S. 85 f.). Und ebenso heiſst es nicht, daſs die Bewegung als bloſse Modifikation nur unter der Voraussetzung einer Kraft existieren könne, sondern daſs sie ohne diese Voraus-

setzung eben nichts weiter als eine Modifikation, also nichts Wesenhaftes, sondern nur ein Phänomen sein würde. Darin aber liegt ja doch, dafs wir allerdings auch dann die Erscheinung einer Bewegung haben würden, wenn es keine Kraft gäbe, nur, dafs dieselbe in diesem Falle lediglich ein Phänomen wäre (vgl. auch S. 28f.). Verhält es sich aber so, dann folgt unwidersprechlich, dafs Leibniz es in den vorliegenden Erörterungen überhaupt nicht mit dem Problem zu thun hat, wie die Existenz der Bewegung zu erklären sei, was ihr zu Grunde liege, wie sie entstehe, und damit werden alle Auslegungen, welche ein solches Problem voraussetzen, widerspruchslos und definitiv beseitigt. Es ist daher nicht mehr nötig, dafs wir uns bei der Widerlegung der obigen Deutungen, obwohl gegen dieselben noch eine Menge von Einwendungen gemacht werden könnten (vgl. z. B. die Betrachtungen auf S. 36—40, die hier sinngemäfse Anwendung finden würden, sowie die folgende Anm.), weiter aufhalten.

Beschäftigt sich nun aber Leibniz nicht mit der Frage, was der Bewegung zu Grunde liege, wie sie entstehe, so kann er sich schlechterdings nur noch mit der Frage nach dem Prinzip der Bewegung selbst beschäftigen. Ein drittes ist vernünftigerweise nicht möglich. Entweder es handelt sich für den Philosophen darum, wie die Bewegung entsteht, oder es handelt sich um das Prinzip der Bewegung selbst. Alle Auslegungen, welche nicht von dem einen oder von dem anderen dieser beiden entgegengesetzten Standpunkte ausgehen, gründen sich lediglich auf denselben Widerspruch, den wir schon der in unserem vorigen Abschnitte behandelten Auffassung vorwerfen mufsten (vgl. S. 35f.)*).

*) Denn es würde allerdings noch eine andere Auslegung möglich sein. Da dieselbe aber, wie gesagt, innerlich unhaltbar ist, so kann ich, zumal sie noch von niemand aufgestellt worden ist, im Texte nicht näher auf sie eingehen. Anmerkungsweise aber will ich sie doch kurz besprechen, damit man sich nicht eventuell unnötig bei derselben aufhalte.

Man könnte nämlich annehmen, Leibniz wolle beweisen, dafs zwar auch dann, wenn es keine aktive Kraft gäbe, eine Bewegung existieren,

Leibniz setzt also auch hier voraus, dafs die Bewegung (nicht die Erscheinung äufserer Substanzen, sondern dafs sie) selbst in uns repräsentiert, die Vorstellung derselben also

dafs wir wenigstens eine solche wahrnehmen würden, dafs ihr aber dann nur eine einfache Veränderung und mithin nichts Substantielles zu Grunde liegen würde. Dann müfste man also den Philosophen folgendermafsen verstehen: 1) Der Bewegung liegt an sich eine blofse Veränderung des bewegten Körpers zu Grunde, zu welcher das Subjekt, die Ursache fehlt: sie ist daher etwas rein Relatives, woraus folgt, dafs sie überhaupt nichts Substantielles, ein einfaches Phänomen ist. Soll ihr also nicht etwas blofs Relatives, eine blofse Veränderung, sondern eine von einem Subjekte, einer Ursache ausgehende Veränderung zu Grunde liegen, so müssen wir dem Körper eine Kraft zugestehen, welche ihn in Bewegung setzt. 2) Die Bewegung ist als Veränderung eine reine Modifikation, zu welcher kein beharrendes, unveränderliches Substrat vorhanden ist. Soll ihr also nicht eine reine Modifikation, sondern die Modifikation eines Beharrenden, eines unveränderlichen Substrates zu Grunde liegen, so müssen wir eine Kraft annehmen, welche den Körper bewegt.

Diese Darstellung würde indessen vollständig unhaltbar sein. Leibniz mufste darnach fürs erste zeigen, dafs wir zwar auch dann, wenn wir von einer Kraft absehen, eine Bewegung wahrnehmen würden, dafs derselben aber in diesem Falle eine blofse Veränderung, etwas rein Relatives, eine einfache Modifikation zu Grunde liegen würde. Allein eine solche Argumentation ist nicht möglich. Denn eine blofse Veränderung, etwas rein Relatives, eine einfache Modifikation kann doch überhaupt nichts wirklich Existierendes, nichts Reales, objektiv Bestehendes sein. Mithin würde, wenn es keine Kraft gäbe, durchaus nicht blofs folgen, dafs der Bewegung nur eine Veränderung u. s. w. zu Grunde liege, sondern dafs ihr überhaupt gar nichts zu Grunde liege, dafs wir also auch gar keine Bewegung wahrnehmen können, da ja von diesem Standpunkte aus eine solche Wahrnehmung nur durch irgend ein Objekt hervorgerufen werden könnte. Damit aber würde die Voraussetzung, von welcher diese Auffassung ausgeht, aufgehoben sein. Das ist eine Erwägung, die äufserst lehrreich ist: denn sie zeigt mit der gröfsesten Evidenz und auf das frappanteste, dafs nicht nur diese, sondern auch die analoge Auffassung des vorigen Abschnittes gänzlich verfehlt ist. – Sodann aber enthält die angegebene Auslegung, wie oben bemerkt wurde, einen Widerspruch in sich. Denn wenn man zuerst voraussetzt, dafs die Bewegung nach dem, was ihr zu Grunde liegt, etwas rein Relatives, eine einfache Modifikation sei, so kann man nicht nachher wieder fordern, dafs sie in derselben Beziehung nicht etwas rein Relatives, nicht eine einfache Modifikation, sondern eine von einer Ursache, von etwas Unveränderlichem und Beharrendem ausgehende Veränderung sei: denn eine solche Veränderung würde eben überhaupt keine Bewegung mehr sein, da ja diese nach der Voraussetzung eine Veränderung schlechthin sein soll. Es würde ferner einzuwenden sein, dafs die Kraft nach Leibniz keine reale Beziehung zu dem Körper hat, in diesem also auch keine Bewegung hervorbringen kann: denn dafs dazu eine blofs ideale Beziehung nicht hinreichen würde, geht aus dem Früheren hervor (vgl. S. 37 ff.). Vor allem aber müfste nach dieser Auslegung die Bewegung etwas

etwas Ursprüngliches und unmittelbar Gegebenes sei, und näher setzt er voraus, dafs alle speziellen Phänomene, die Vorstellungen von dem Detail der Natur durch die Vorstellung des Mechanismus, des Körpers und der Bewegung begriffen werden müssen. Was er beweisen will, ist nur dies, dafs das Prinzip der Bewegung selbst in der aktiven Kraft bestehe. Und demgemäfs führt er nicht aus, dafs die Bewegung an und für sich nicht existieren, nicht entstehen könne, sondern dafs die Bewegung selbst nichts Substantielles sei, und führt er die Kraft nicht aus dem Grunde ein, um die Existenz, die Entstehung der Bewegung verständlich zu machen, sondern damit die Bewegung selbst in einem Wesen im Keime und als Unveränderliches repräsentiert sei.

Fürs erste ist nämlich, wie er zeigt, die Bewegung selbst, weil sie eine blofse Veränderung des Ortes ist, etwas rein Relatives, etwas, was einem Körper nur mit Bezug auf seine Nachbarschaft zukommt. Man kann daher nie bestimmen, wo eigentlich die Bewegung ist, welchem

Wesenhaftes, Reales sein, während sie nach Leibniz ein reines Phänomen ist und bleibt (vgl. S. 39 f.). — Endlich ergiebt sich, wenn wir von anderem absehen, die Unhaltbarkeit dieser Darstellung auf das einleuchtendste auch aus der Thatsache, dafs die Kraft in den bezüglichen Erörterungen Leibnizens durchgängig selbst und für sich allein als das Absolute und Reale schlechthin erscheint und dafs dem Phänomen der rein materiellen Bewegung die Kraft allein als das Substantielle gegenüber gestellt wird. So heifst es: „Die Bewegung ist etwas rein Relatives ..... Aber die Kraft ist etwas Reales und Absolutes." „Die Bewegung ist keine ganz reelle Sache ..... Aber die Kraft ist etwas Reelleres, und man hat Grund, sie dem einen Körper vielmehr als dem anderen zuzuteilen." „Ohne die Kraft kann nicht bestimmt werden, wo die wahre Bewegung oder die Ursache der Veränderung ist" (siehe oben S. 85 f.). „Es giebt eine Qualität in der Natur der Körper, die man die Kraft nennen kann, welche sehr verschieden von der Bewegung ist, und sie ist reell, während die Bewegung es nicht ist" (4, 346). „Was die Bewegung betrifft, so ist das Reelle in ihr die Kraft" (523). „Die Kraft ist ganz verschieden von der Bewegung, die etwas Relativeres ist" (2, 137; vgl. auch 2, 76, 101, 119). „Die Bewegung ist etwas blofs Relatives, und es giebt keinen Weg, genau zu bestimmen, wie viel absolute Bewegung jedem Subjekte zugewiesen werden mufs. Aber die bewegende Kraft ist etwas Reales und kann in den Körpern unterschieden werden. Daher mufs die Essenz des Körpers in die Kraft zu handeln und zu leiden gesetzt werden" (7, 314 E.). „Wenn es in dem Körper etwas Reales giebt, ist dies nur die Kraft zu handeln und zu leiden" (322) u. a. (vgl. hierzu oben S. 46 ff.).

Subjekt sie zugeschrieben werden muſs, ob sie dem Körper A zuzurechnen und die Umgebung desselben als ruhend anzusehen ist, oder ob diese sich bewegt und jener ruht. Ist aber dies nicht möglich, so folgt, daſs die Bewegung selbst nichts Reales, sondern ein bloſses Phänomen ist. Wenn wir dieselbe also irgend einem Subjekt sollen zuteilen können, so darf es in ihr nicht bloſs eine Ortsveränderung geben, sondern es muſs auch in irgend einem Körper die Ursache der Bewegung vorhanden sein; „um von etwas sagen zu können, daſs es sich bewege, ist es nötig, daſs es nicht bloſs seine Lage zu anderen Dingen ändere, sondern daſs auch der Grund der Veränderung in ihm sei“ (vgl. S. 85). Soll es mithin in einem Körper eine Ursache der Bewegung geben, ein Wesen, in welchem die Bewegung selbst im Keime dargestellt ist, welches selbst das unentwickelt und als Einheit, was die Bewegung entfaltet und auseinandergewickelt ist, welches die Bewegung selbst in einer Einheit repräsentiert oder ausdrückt, so müssen wir eine aktive Kraft annehmen. Wenn daher diese die Ursache der Bewegung genannt wird, so heiſst das, sie sei selbst das in der Einheit und konzentriert, was die Bewegung als Entwicklung ist. Daraus erhellt zugleich, daſs die materielle Bewegung trotz der Kraft eine bloſse Veränderung, etwas rein Relatives und als solches ein Phänomen ist und bleibt und daſs das einzig Substantielle allein in der Kraft besteht.

Zum zweiten ist die Bewegung selbst als bloſse Veränderung etwas Accidentelles, Modales, eine Modifikation. Jede Modifikation aber setzt ein Unveränderliches, Beharrendes voraus, dessen Modifikation sie ist, welches durch sie modifiziert, limitiert wird. Soll es daher ein solches Unveränderliches geben, soll ein Wesen existieren, in welchem die Bewegung selbst als Unveränderliches dargestellt, repräsentiert ist, welches selbst das als Bleibendes und Beharrendes, was die Bewegung als Veränderung, als Modifikation ist, so müssen wir in dem Körper eine aktive Kraft anerkennen. Wenn daher Leibniz die Bewegung als die Modifikation der

Kraft und diese als das Bleibende in der Bewegung bezeichnet, so hat das den Sinn, die Bewegung sei selbst in der Kraft als Dauerndes ausgedrückt und diese sei selbst das der Bewegung korrespondierende Dauernde. Auch hieraus leuchtet ohne weiteres ein, dafs die materielle Bewegung nach wie vor eine reine Modifikation und darum etwas Phänomenales bleibt und dafs die Kraft allein die wahrhafte Substanz ist.

Warum aber Leibniz sich nicht in derselben Weise ausgesprochen hat und aussprechen konnte, wie wir es eben gethan haben, darüber ist bereits im vorigen Abschnitt (S. 61 f.) geredet worden.

Dafs dies die einzig richtige und die einzig mögliche Erklärung der in Rede stehenden Ausführungen des Philosophen ist, ergiebt sich evident aus unseren vorherigen Bemerkungen, wie auch aus der in unserem ersten Abschnitt besprochenen Erörterung über den Körper im allgemeinen, von der ja diejenige über die Bewegung nicht wesentlich abweichen kann. Wem dies nicht genügt, wer gleichwohl an der Stichhaltigkeit dieser Erklärung zweifeln zu müssen glaubt, der stelle eine andere bessere Auslegung auf und lege sie in möglichst klaren Worten dar. Sobald dies geschehen ist, werden wir dieselbe dann als unmöglich widerlegen.

Aus diesen Sätzen folgt nun unmittelbar die nähere Beschaffenheit der aktiven Kraft.

Die Kraft soll das der Bewegung entsprechende Einheitliche und Unveränderliche sein, sie soll das konzentriert und im Keime, das als Bleibendes und Dauerndes sein, was die Bewegung entwickelt und als Veränderung ist: sie soll die Bewegung als Einheit und als Unveränderliches darstellen, repräsentieren, ausdrücken. Die Bewegung besteht aber in erster Linie in einer Veränderung des Ortes. Die Kraft wird also zunächst das der Ortsveränderung entsprechende Einheitliche und Unveränderliche sein. Nun mufs die Einheit, das Beharrende natürlich von derselben Art sein wie das von diesem dargestellte Phänomen. Die Ortsverände-

rung ist aber im allgemeinen eine Handlung, eine Thätigkeit. Die Kraft wird also nur als Thätigkeit gedacht werden können. Aber nicht als veränderliche Thätigkeit, sondern nur als ein unteilbarer, unveränderlicher und zeitloser Akt. Und näher natürlich nicht als ein beliebiger Akt, sondern als derjenige, welcher der Bewegung korrespondiert, als der unteilbare und unveränderliche Akt, welcher die Bewegung oder, sprechen wir gleich genauer, die sämtlichen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Bewegungen desjenigen Körpers in sich repräsentiert, ausdrückt, dessen Seele die Kraft ist (oder richtiger derjenigen Körper, in denen sie sich der Reihe nach als Seele befindet, da ja nach Leibniz der Leib einer Seele in beständigem Wechsel begriffen, also in keinem Momente derselbe ist; doch dürfen wir dies der Einfachheit halber hier aufser acht lassen). Nennen wir nun diesen Akt, weil er die Bewegungen nur unentwickelt und im Keime repräsentiert, ein Vermögen, so besteht also die Kraft zunächst in einem Vermögen.

Allein mit dieser Bestimmung ist das Wesen der Kraft noch nicht erschöpft. Denn bis jetzt haben wir die Bewegung nur insofern in Betracht gezogen, als sie lediglich eine Ortsveränderung ist, und hieraus haben wir unser Ergebnis gewonnen: Das Wesen, welches die Ortsveränderung als Unveränderliches darstellt, ist eben jener permanente Akt. Aber die Bewegung ist mehr als eine blofse Veränderung. Denn sie enthält aufser dieser, wie wir oben sahen (vgl. S. 86 f.), auch noch ein Streben nach Veränderung. Nun ist es selbstverständlich, dafs auch dieses Streben irgendwie in der Kraft vertreten sein mufs. Bevor wir aber einsehen können, wie dies möglich ist, müssen wir die Natur dieses Strebens etwas näher in Betracht ziehen.

Das Streben nämlich, welches sich in der Bewegung findet, darf vor allem nicht mit demjenigen, welches wir in uns selbst wahrnehmen, mit dem Begehren identifiziert werden. Es ist dies freilich an sich klar; dennoch verfällt man unwillkürlich in eine Verwechselung beider Vorstellungen,

wenn man sich über ihren Unterschied nicht ausdrücklich Rechenschaft gegeben hat.

Unter dem Begehren verstehen wir das Streben nach einem durch das Mittel mehrerer Handlungen erreichbaren Erfolg, nach dem auf Grund dieser Handlungen zu erwartenden Ergebnis. Daher ist die Thätigkeit, zu der wir durch eine Begierde veranlafst werden, eine Zweckthätigkeit, d. h. eine solche, welche blofs deshalb unternommen wird, weil sie das Mittel ist, um das begehrte Resultat zu erlangen. Und darum ist sie zugleich eine freie Thätigkeit. Von dem materiellen Streben gilt nicht das Gleiche. Die Tendenz des Körpers geht vielmehr darauf, die ganze Folge derjenigen Zustände, welche in dem Anfangszustand der Bewegung virtuell enthalten sind, successiv zu durchlaufen, aus seiner jedesmaligen Lage in eine andere überzugehen, welche durch jene gefordert wird. Eben deshalb ist die Bewegung die rein mechanische Konsequenz eines ursprünglichen Zustandes und mithin auch ein notwendiger Vorgang. Aus diesen Bestimmungen erklärt sich zugleich ein anderer Unterschied beider Prinzipien, der für uns von besonderem Interesse, für das System von geradezu fundamentaler Bedeutung ist. Da die Begierde sich auf das Ziel einer Reihe von Handlungen richtet, so richtet sie sich zugleich auch auf alle diese Handlungen selbst, insoferne sie ja das Mittel sind, um jenes Ziel zu erreichen. Sie bildet daher den einheitlichen und beharrlichen Grund für eine ganze Serie von Handlungen, von Veränderungen; diese Veränderungen folgen sämtlich aus ihr, aber sie selbst wechselt deshalb nicht; sie tritt ihnen vielmehr als das eine, unveränderliche und sich gleichbleibende Prinzip gegenüber, aus welchem sie allesamt entspringen. Dagegen ist das Streben der Materie, weil es nur auf die Änderung des jeweiligen Zustandes sich bezieht, selbst etwas Variables, in gleicher Weise variabel wie die einzelnen Zustände der Bewegung. Denn das Streben wird charakterisiert durch den Gegenstand, auf den es gerichtet

ist, und wird ein anderes, wenn dieser Gegenstand ein anderer wird. Es giebt daher in der Bewegung ebensoviele verschiedene Strebungen als es wechselnde Zustände giebt. Eben darum sagt ja auch Leibniz, die abgeleitete Kraft, d. h. also das Streben des bewegten Körpers, sei accidenteller und veränderlicher Natur (wie er sie ja auch ausdrücklich „eine veränderliche Kraft" nennt), und gerade diese Thatsache war es ja zum Teil, die ihn zur Annahme beharrender, unveränderlicher Kräfte nötigte (vgl. S. 87 ff.).

Nach dieser Abschweifung kehren wir zum Ausgangspunkte unserer Erörterung zurück. Die Kraft sollte das der Bewegung korrespondierende Einheitliche und Unveränderliche sein. Die Bewegung setzt sich nun aber aus zwei Bestandteilen zusammen, aus der Ortsveränderung selbst und aus dem Streben des Körpers nach Ortsveränderung, und von diesem Streben haben wir soeben auseinandergesetzt, dafs es ebenfalls etwas Veränderliches ist. Das Einheitliche und Unveränderliche nun, welches der Ortsveränderung entspricht, ist jener permanente Akt, jenes Vermögen, von dem wir oben sprachen. Die Kraft ist also zunächst ein Vermögen. Aber sie kann nicht ein bloßes Vermögen sein; denn es liegt auf der Hand, dafs nicht nur die Ortsveränderung, sondern auch das Streben des Körpers in ihr zum Ausdruck gebracht sein, dafs sie aufser dem Vermögen noch ein Prinzip in sich tragen mufs, welches jenem in der Bewegung sich findenden Streben korrespondiert, ein Prinzip, welches das als Einheit und Dauerndes, was das Streben als Wechselndes ist. Welcher Art dieses Prinzip sei, läfst sich aus dem Vorhergesagten leicht beurteilen. Das Streben des Körpers, zeigten wir, gehe dahin, alle diejenigen Veränderungen auszuführen, welche durch den ersten Zustand des Körpers gegeben sind. Das Prinzip, welches dieser veränderlichen Tendenz entspricht, wird also das einheitliche und unveränderliche Streben sein, aus welchem jene gesamten Veränderungen sich ergeben. Ein solches Streben kann aber, wie

aus unseren vorherigen Bemerkungen über den Unterschied des mechanischen Strebens und des Begehrens erhellt, offenbar nur dasjenige sein, das auf die Realisierung des Endzieles dieser Veränderungen gerichtet ist; denn dann ist es zugleich auch auf diese Veränderungen selbst gerichtet, und diese folgen alle aus ihm, trotzdem es doch nur ein unveränderliches Streben ist. Ein Streben dieser Art aber nennt jedermann ein Begehren. Die Kraft muſs also außer dem Vermögen auch noch ein Streben, welches auf die Verwirklichung des Endzieles der in diesem Vermögen vorgesehenen Entwicklung geht, noch ein Begehren in sich schließen.

Dieses Begehren ist nun einerseits das als Einheit und Unveränderliches, was das Streben des Körpers als Veränderliches und Vielfaches. Andererseits aber geht aus ihm, wie dies verlangt werden muſs, da es ja das Prinzip des mechanischen Strebens sein soll, ebenso wie aus diesem letzteren die Handlung unfehlbar — obzwar nicht notwendig — hervor, vorausgesetzt nur, daſs kein Hindernis da ist. Denn jedes begehrende Wesen führt mit vollkommener Gewiſsheit alle diejenigen Handlungen aus, zu welchen es sich durch seine Begierde, seine Neigung getrieben fühlt, sofern nicht, sei es äußere, sei es innere (z. B. andere stärkere Begierden, Überlegungen u. dgl.) Hinderungsgründe vorhanden sind, wie man dies wohl allgemein zugeben dürfte. Die Kraft ist daher nicht eine bloſse Fähigkeit, sondern sie enthält auch ein Streben, einen Trieb, eine Neigung zur Thätigkeit, kraft deren sie durch sich selbst zur Handlung übergeht, falls sie nicht daran gehindert wird.

Durch diese Ausführungen gewinnen wir nun einen vollständigen Einblick in das Wesen der aktiven Kraft.

Die Kraft besteht zunächst aus einem Vermögen und einem Streben, dieses Vermögen zu entwickeln. Doch darf diese Bestimmung nicht miſsverstanden werden. Die Kraft ist, wie das ja aus dem Vorherigen sonnenklar hervorgeht, nicht etwa ein im Streben nach Entwicklung begriffner Zu-

stand, so wie die „abgeleitete Kraft" nach Leibniz der gegenwärtige Zustand der Bewegung ist, *indem* er zum folgenden strebt (vgl. S. 87), sondern sie besteht aus zwei selbständigen Bestandteilen, einem Vermögen *und* einem Streben, *was etwas vollkommen anderes* ist. Diese beiden Bestandteile sind dann allerdings der Kraft wesentlich, und keiner davon kann fehlen, ohne dafs der Begriff der Kraft vernichtet wird. Die Kraft ist eben ihrer Natur nach nicht ein blofses Vermögen, sondern ein Vermögen, mit dem ein Streben zur Handlung verbunden ist, ein Vermögen *und* ein Streben. Näher besteht die Kraft aus einem *unveränderlichen* Vermögen und dem *unveränderlichen*, auf die Verwirklichung des Zieles der in diesem Vermögen angelegten Entwicklung gerichteten Streben, welches Streben eben wesentlich ein Begehren ist. Die Kraft *selbst* ist daher etwas Unveränderliches, Beharrliches, Dauerndes. Aber daraus folgt nicht im entferntesten, dafs auch keine Veränderung, keine Handlung aus ihr *hervorgeht*. Vielmehr ergiebt sich aus dem Streben, welches ihr eigen ist, immer und unfehlbar eine Handlung, ja es ergiebt sich aus ihm mit vollständiger Sicherheit die ganze Reihe derjenigen Handlungen, welche in jenem Vermögen präformiert sind. Denn weil dasselbe auf das Ziel dieser Handlungen und nur *insofern* auf diese selbst gerichtet ist, so folgen die letzteren aus ihm, ohne dafs es doch deshalb *selbst* ein anderes wird, trotzdem es *selbst* unwandelbar als ein und dasselbe Streben beharrt. Es *resultiert* daher aus der Kraft immer eine Handlung, eine Veränderung, und es giebt keine Kraft, aus der keine Veränderung resultierte; aber die Kraft *selbst*, jenes Vermögen und Streben *selbst* ändert sich deshalb nicht, sondern bleibt trotz des Wechsels seiner Äufserungen unveränderlich bestehen. Die Kraft ist das unveränderliche, beharrende Prinzip, der bleibende Grund, die permanente Ursache und Quelle der veränderlichen Handlungen der Substanz, sie ist das Substrat, das allen diesen Handlungen zu Grunde liegt, sie ist

das Subjekt, in welchem sich aller Wechsel der Zustände der Substanz vollzieht, welches durch diese Zustände limitiert, modifiziert wird und von welchem sie die vorübergehenden Modifikationen sind.

Alle diese Aufstellungen werden nun durch das weitere eine glänzende Bestätigung finden.

Durch diese Erörterungen sind wir nun zu einem Kraftbegriff gelangt, der mit den traditionellen Anschauungen nicht in Übereinstimmung steht und der überhaupt eine ganz veränderte Auffassung der Monadenlehre mit sich bringt. Wir sind daher genötigt, hier eine eingehendere zusammenhängende Untersuchung über das Wesen der aktiven Kraft anzuschliefsen. Wir hätten diese Untersuchung allerdings schon früher anstellen können, bevor wir mit den vorstehenden Resultaten bekannt waren: allein wir haben die letzteren absichtlich vorangestellt, damit man, über das Ziel der nachfolgenden Auseinandersetzungen unterrichtet, diesen von vornherein mit mehr Verständnis folgen könne, als es bei der Neuheit und Schwierigkeit der Sache sonst möglich wäre.

Bisher hat man nun den Begriff der Kraft in eigentümlicher Weise gefafst. Weil nämlich Leibniz sagt, die Kraft sei nicht ein blofses Vermögen, sondern schliefse auch das Streben zur Thätigkeit ein, aus welchem stets eine Thätigkeit folge, und es gebe keine Kraft, welche nicht thätig sei, so hat man gemeint, der Begriff der Kraft bestehe überhaupt darin, ein thätiges, veränderliches Wesen zu sein*). Die

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 106 f. Das ist auch Fischers Ansicht. Er bemerkt übrigens, um das Wesen der Kraft zu charakterisieren, auf S. 333 folgendes: „Läfst sich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? Wenn sie nicht handelt, so ist die Kraft entweder eine leere Potenz (inanis potentia), welche nicht wirken kann, oder sie ist nach scholastischen Schulbegriffen eine blofse Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der aufseren Anregung bedarf." Der Unterschied, der hier zwischen potentia inanis und potentia nuda gemacht wird, scheint

Kraft soll ein thätiges, unaufhörlich in der Veränderung begriffenes Wesen sein, ein Wesen, welches aus sich selbst heraus handelt, die Quelle seiner Veränderungen in sich selbst

---

mir unbegründet zu sein: ein solcher Unterschied existiert nicht; beide Ausdrücke sind für Leibniz ganz und gar gleichbedeutend. Auch die sonstigen Auseinandersetzungen, die Fischer an den Begriff der Kraft knüpft (S. 328—334), sind nicht unbedenklich. Schon die erste Betrachtung, welche die Frage behandelt, weshalb die Kraft ein metaphysischer Begriff sei, ist meines Erachtens wenig angebracht, da Leibniz sich niemals darüber geäußert hat, auch das, was Fischer sagt, ziemlich selbstverständlich ist. Wenn Fischer dabei andeutet, Leibniz habe die Kraft deshalb die „Quelle des Mechanismus" genannt, weil dieselbe der Anschauung verborgen sei, so ist dies nicht korrekt. Leibniz will damit nur sagen, daß sie das Prinzip der Mechanik sei. Jenen Sinn in diese Worte hineinzulegen, ist ungerechtfertigt. Und nicht minder ungerechtfertigt ist es, daß dieselben überhaupt besonders hervorgehoben werden, da der Philosoph sie doch nur sehr selten, wenigstens viel seltener als sonstige Worte gebraucht hat. Dann fährt Fischer etwa so fort: Was ist nun die Kraft, oder zunächst, was ist sie nicht? Nun giebt es in der Ausdehnung keine Kraft, also werden wir alles von ihr verneinen müssen, was jener zukommt: woraus folgt, daß die Kraft einfach, ursprünglich und unteilbar ist. Ist es indessen möglich, irgend einen Beleg dafür anzuführen, daß Leibniz auf diesem Wege zu den letzteren Bestimmungen gekommen ist? Wenn nicht, so sind diese Sätze ebenfalls willkürlich. Und überhaupt, was sollen dieselben? Wie soll man sich denn die Kraft anders denken denn als etwas Einfaches? Das ist ja so unmittelbar gewiß, daß es höchst unnötig ist, es noch besonders beweisen zu wollen. Endlich zeigt Fischer, daß es eine Vielheit von Kräften geben müsse. Denn wenn nur eine Kraft existierte, so wäre diese allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle übrigen Dinge würden ohnmächtig und thatenlos sein; sie wären lediglich passiv, sie könnten nicht selbst wirken, sondern würden bewirkt werden. Aber die Erfahrung lehrt, daß es in allen Dingen eigentümliche Handlungen giebt: die Geister denken aus eigenem Vermögen, und die Körper bewegen sich selbst. Mithin gilt der Satz: soviel Dinge, soviel Kräfte. Es mag ja nun sein, daß Leibniz, um den Spinozismus zu widerlegen, sich einigemal so oder ähnlich ausgesprochen hat. Aber folgt denn daraus, daß er durch solche Überlegungen erst zu der Annahme einer Vielheit von Kräften gekommen ist, wie dies doch Fischer offenbar sagen will? Man darf doch wohl nicht jede beliebige Äußerung des Philosophen ohne Rücksicht auf die Gelegenheit, bei welcher, und den Zusammenhang, in welchem sie gethan worden ist, sofort unter die grundlegenden Bestimmungen des Systems aufnehmen! Und überdies ist der Beweis, daß es viele Kräfte geben müsse, nach Fischers Darstellung sogar überflüssig. Denn da er die Kraft aus der Thatsache des Widerstandes der Körper abgeleitet hat, so war es selbstverständlich, daß ebenso viele verschiedene Kräfte als Körper existieren müssen.

Leibniz sagt übrigens auch, die Kraft sei aus sich selbst heraus thätig, wie dies bekannt ist. Diese Bestimmung ist aber vielfach in einem falschen Sinne benutzt worden, ganz besonders von Fischer. Fischer spricht nämlich infolge dieser Bestimmung allgemein von einer

trägt u. dgl.; und man pflegt demgemäfs zu behaupten, darin bestehe eben die Eigentümlichkeit der Leibnizischen Lehre, dafs sie die Kraft nicht als Vermögen, sondern als thätiges Wesen, als Entelechie bestimme, dafs sie nicht ein ruhendes Sein, sondern lebendig wirkende Naturen als die Prinzipien der Dinge ausgebe. Aus dieser allgemeinen Begriffsbestimmung ergiebt sich dann sofort die nähere Beschaffenheit der Kraft. Da sie nämlich aus sich selbst heraus thätig sein soll, so mufs in jedem ihrer Zustände die ganze Reihe der folgenden enthalten sein; da sie andererseits immer thätig sein soll, so mufs jeder ihrer Zustände im Streben nach Veränderung begriffen sein; und da endlich ihr ganzes Wesen lediglich darin besteht, etwas Thätiges zu sein, so ist überhaupt nichts Unveränderliches, Bleibendes in ihr: ihr ursprünglicher Zustand geht in den nächstfolgenden, dieser wieder in einen andern über u. s. w. fort; ebenso geht jede Strebung in eine neue über, und es existiert hier also schlechterdings nichts als eine Reihe wechselnder Zustände und Strebungen. Es giebt

---

Selbstthätigkeit, einer Selbstunterscheidung, einer Selbsteigentümlichkeit, einer Selbstbethätigung, überhaupt von einem Selbst der Substanzen. Das ist durchaus unzulässig. Leibnizens Meinung ist nur die, dafs die Substanzen nicht der äufseren Anregung bedürfen, um thätig zu sein, sondern dafs sie durch sich selbst, kraft ihres eigenen Strebens zur Thätigkeit übergehen. Wenn aber Fischer von einer Selbstbethätigung der Substanzen spricht, so heifst das, ihre Natur bestehe darin, ihr eigenes Ich, ihre eigene Individualität, ihre besondere Eigentümlichkeit im Gegensatz zu anderen Substanzen zu bethätigen, zu behaupten und zur Geltung zu bringen. Das sind doch zwei völlig verschiedene Sätze. Freilich kommen in beiden die Worte: „selbst" und „Thätigkeit" vor, aber das genügt doch noch nicht, um sie einander gleichzusetzen. — Auch die sich vielfach findenden Ausdrücke: Die Substanzen seien „kraftthätig", „kräftig" (besonders Fischer spricht öfter von „kräftigen Substanzen", von einer „kräftigen Individualität" u. dgl. m.) müssen aufgegeben werden. Sie sind schon an sich selbst höchst fragwürdiger Natur, und wenn sie überhaupt einen Sinn haben sollen, so ist es nur in dem Falle möglich, dafs wir den bisherigen faschen Begriff der Kraft zu Grunde legen: sie sind aber sinnlos, wenn man den oben angegebenen Kraftbegriff, wonach die Kraft wesentlich das unveränderliche Subjekt der Thätigkeit ist, festhält. Auch sagt ja Leibniz niemals und an keiner Stelle etwas derartiges. Man begreift gar nicht, wie solche Ausdrücke haben aufkommen und sich einbürgern können, und es würde sich wirklich der Mühe lohnen, einmal nachzuforschen, wer diese merkwürdigen Worte und andere ähnliche Dinge zuerst aufgebracht hat.

kein Vermögen und kein Streben, welches der Thätigkeit der Kraft unveränderlich zu Grunde liegt, sondern nur einzelne im Streben nach Veränderung begriffene Zustände; es giebt kein dauerndes Subjekt der Veränderung, überhaupt nichts Beharrendes als die Veränderung selbst; die Kraft ist beharrend nur in der Veränderung, nur insofern, als sie sich beharrlich verändert.

Diese Vorstellungen sind nun von alters her überkommen und allgemein verbreitet. Obwohl man schwerlich einmal den traditionellen Kraftbegriff einer besondern quellenmäfsigen Prüfung unterworfen hat, ist man dennoch allgemein darüber einig, dafs er richtig sei, und man betrachtet ihn wie ein Axiom, das keinen Zweifel duldet. Und trotz alledem ist dieser Begriff grundfalsch und ein blofses Produkt der Überlieferung. Ja, er ist so unvereinbar mit den Quellen, er steht mit massenhaften Äufserungen des Philosophen in einem so handgreiflichen Widerspruch, dafs überhaupt nur die Ungründlichkeit, mit der das ganze Leibnizische System, wie sich immer mehr zeigen wird, hergebrachtermafsen behandelt zu werden pflegt, es begreiflich macht, wie eine derartige Lehre sich so lange erhalten konnte.

Allerdings giebt es keine Kraft, aus welcher nicht eine Thätigkeit, eine Veränderung folgt; aber die Kraft selbst ist darum doch nicht ein thätiges, sich veränderndes Wesen, sondern sie ist das unveränderliche Prinzip der Thätigkeit, der Veränderung. Sie besteht aus dem unveränderlichen Vermögen, welches die gesamte Entwicklung der Substanz virtuell in sich enthält, verbunden mit der unveränderlichen Tendenz, dieses Vermögen zu entwickeln; sie ist, wie wir oben sagten, der bleibende Grund, die permanente Ursache und Quelle aller veränderlichen Handlungen der Substanz, das beharrende Substrat, welches allen diesen Handlungen zu Grunde liegt, das Subjekt, in welchem sie sich vollziehen und von welchem sie die Modifikationen sind.

Dafs nun in der That die bisherige Ansicht verfehlt ist, dafs dem Kraftbegriff die eben ausgesprochene Fassung gegeben werden mufs, das ergiebt sich schon aus einer allgemeinen Überlegung.

Die Kraft ist nämlich nach Leibniz, wie bekannt, identisch mit der Substanz; von dieser mufs daher dasselbe gelten wie von jener. Ist daher die Kraft etwas Veränderliches, so kann auch der Substanz nichts Unveränderliches zukommen. Eine Substanz aber, der nichts weiter zukommt, als eine Reihe sich verändernder, ineinander übergehender Zustände, in der es kein unveränderliches Substrat der Veränderung giebt, ist ein Widerspruch in sich selbst. Denn die Veränderung ist eben etwas blofs Modales, eine reine Modifikation; eine Modifikation aber kann ihrem Begriffe nach niemals eine Substanz konstituieren, und eine Substanz kann wesentlich niemals nur in einer Modifikation bestehen. Ein Wesen vielmehr, in dem nichts weiter wäre als ein Wechsel von Zuständen, würde nicht länger als einen Moment, also überhaupt gar nicht existieren können. Es ist darum auch geradezu unmöglich, sich ein derartiges Wesen auch nur zu denken, wie man sofort bemerkt, wenn man nur einmal den ernsthaften Versuch dazu macht, wenn man es nur einmal unternimmt, sich eine Substanz vorzustellen, deren Thätigkeit es wirklich an einem unveränderlichen Substrate, an einem bleibenden Subjekte mangelt. Und wenn man bisher die Leibnizischen Substanzen dennoch in dieser Weise denken zu können geglaubt hat, so hat dies seinen Grund lediglich darin, dafs man den Handlungen derselben (weil nun eben einmal ohnedies platterdings keine Substanz möglich ist) trotz allem stillschweigend und unbewufst ein unveränderliches Substrat untergeschoben hat, wovon sich jedermann bei einer näheren Prüfung seiner Gedanken mit Leichtigkeit überzeugen kann.

Nun aber stehen auch die Quellen im schroffsten Widerspruche zu dieser Auffassung. Das erhellt in erster Linie aus den Erörterungen Leibnizens über die Bewegung,

in denen er die Notwendigkeit der Annahme einer aktiven Kraft nachweist.

Wir haben oben gezeigt, dafs der Philosoph sich in diesen Erörterungen nicht mit der Frage beschäftigt, was der Bewegung zu Grunde liegt, wie sie entsteht, sondern dafs er nach dem Prinzip der Bewegung selbst fragt und dafs er dieses Prinzip eben in der aktiven Kraft sieht. Das Prinzip aber der Bewegung selbst, der Veränderung selbst kann unmöglich wieder etwas Veränderliches, sondern nur etwas sein, was sich nicht mehr verändert, also nur etwas Unveränderliches, nur ein Wesen, in welchem die Bewegung selbst als etwas Unveränderliches repräsentiert ist. Das ist ein vollkommen unanfechtbarer, ja selbstverständlicher Satz, und wer ihn nicht zugiebt, der hat nicht verstanden, was es heifst, die Kraft sei das Prinzip der Bewegung selbst. So gewifs daher diese Auffassung die richtige ist, so gewifs ist die Kraft nicht etwas Veränderliches, sondern etwas Unveränderliches.

Allein selbst wenn wir von dieser eigentümlichen Auffassung der Leibnizischen Auseinandersetzungen ganz und gar absehen, so würde dennoch soviel mit Sicherheit aus denselben hervorgehen, dafs die herkömmlichen Vorstellungen über die Natur der Kraft unhaltbar sind. Wenigstens würde dies unbedingt aus demjenigen Teile dieser Auseinandersetzungen folgen, den wir oben an zweiter Stelle besprochen haben (vgl. S. 88 f.).

Denn einmal beweist Leibniz, wie wir gesehen haben (vgl. S. 91), nicht, dafs der Körper an sich eine träge Masse sei und dafs daher, wenn er sich dennoch bewegt, verändert und in einem beständigen Streben zur Veränderung begriffen ist, diese Erscheinung nur durch eine Kraft erklärt werden könne. In diesem Falle würde allerdings die Kraft in der bisherigen Weise bestimmt werden müssen. Er beweist auch nicht, wie wir ebenfalls bereits bemerkt haben (vgl. S. 92 f.), dafs die Bewegung an sich eine blofse Veränderung, dafs aber diese ohne ein Streben zur Verände-

rung nicht möglich sei, dafs dem Körper also ein solches Streben zuerkannt werden müsse und dafs dieses Streben mit der primitiven aktiven Kraft identisch sei. Sondern er setzt voraus, dafs die Bewegung als solche nicht in einer blofsen Veränderung bestehe, vielmehr aufser dieser auch noch ein Streben zur Veränderung einschliefse, welches Streben also nicht erst abgeleitet werden soll. Er setzt näher voraus, dafs jeder Zustand des bewegten Körpers die ganze Reihe seiner zukünftigen Zustände enthalte und zugleich das Streben habe, in den folgenden Zustand überzugehen, aus welchem Streben die Veränderung von selbst folge. Und worum es sich für ihn allein handelt, ist nur der Nachweis, dafs dieses in der Bewegung sich findende Streben etwas Veränderliches, Accidentelles sei und dafs dasselbe mithin ein Beharrendes, eine Kraft voraussetze. Verhält es sich aber so, dann kann diese Kraft unter keinen Umständen selbst wieder in einem solchen Streben oder in einem Zustande bestehen, der eine Reihe zukünftiger Zustände einschliefst, i n d e m er zum folgenden Zustand strebt, wie dies nach den bisherigen Anschauungen über die Natur der Kraft allerdings der Fall sein müfste. Denn sonst wäre sie ja eben selbst nur etwas Accidentelles. Und dementsprechend bezeichnet der Philosoph ja auch das Streben des bewegten Körpers als „abgeleitete Kraft“ und rechnet diese zu den Phänomenen, während er die Kraft, um die es sich hier handelt, als die „primitive Kraft“ bezeichnet, die er allein als etwas Wesenhaftes gelten läfst. Daraus ergiebt sich für jedermann klar und handgreiflich, dafs die letztere vollständig anderer Natur sein mufs als die erstere. Die blofse quellenmäfsig feststehende Thatsache, an der nicht gerüttelt werden kann, dafs nämlich Leibniz eine „abgeleitete Kraft“ kennt und dafs diese ganz und gar dasselbige ist, was man bisher unter der primitiven Kraft verstanden hat, macht allein schon den traditionellen Vorstellungen über diese Dinge ein Ende.

Dazu kommt noch ein anderes. Die Bewegung, führt nämlich Leibniz aus, ist als Veränderung eine bloſse Modifikation; jede Modifikation aber setzt ein Beharrendes voraus, dessen Modifikation sie ist, und dieses Beharrende kann nur in der Kraft gesehen werden. Würde nun die bisherige Begriffsbestimmung der Kraft zutreffend sein, so würde, da ja nach dieser in der Kraft gar nichts Beharrendes ist als die Veränderung selbst, da die Kraft nur insofern beharrt, als sie sich beharrlich verändert (s. S. 108 f.), unter jenem Beharrenden nur ein sich beharrlich Veränderndes verstanden sein können. Daſs aber dies nicht möglich ist, daſs darunter nur das unveränderliche Substrat der Bewegung verstanden sein kann, das ist, man möge jene Sätze deuten wie immer man wolle, unter allen Umständen zweifellos. Denn der Satz, die Bewegung setze, weil sie eine Modifikation sei, ein sich beharrlich Veränderndes voraus, dessen Modifikation sie sei, würde unsinnig sein, und die Bewegung, die Veränderung kann nicht die Modifikation eines sich Verändernden sein. Leibniz hätte vielleicht auf ein in der Veränderung Beharrendes schlieſsen können, wenn er vorher etwa bemerkt hätte, daſs die Bewegung eine bloſse Reihe einzelner Zustände sei, also etwas erfordere, was beharrlich von einem Zustand zum andern übergehe u. dgl.; aber daraus, daſs die Bewegung eine Modifikation sei, konnte nie und nimmer ein derartiger Schluſs gezogen werden; das ist eine logische Unmöglichkeit, denn die Begriffe der Modifikation und des sich beharrlich Verändernden stehen in gar keiner Beziehung zu einander. Aus der Behauptung, daſs die Bewegung eine Modifikation sei, läſst sich vielmehr schlechterdings nur dies folgern, daſs es ein unveränderliches Substrat geben müsse, welches die einzelnen Zustände der Bewegung in sich schlieſst und sich als deren gemeinsamer Grund wandellos erhält, welches also durch die Bewegung in jedem Momente modifiziert, limitiert, restringiert wird. Das folgt einfach aus dem Begriffe der Modifikation: denn jede Modifikation ist eben wesentlich

die Modifikation irgend eines bleibenden, unveränderlichen Subjekts.

Und dafs der Philosoph mit jenem Beharrenden nicht ein sich beharrlich veränderndes Wesen, sondern das unveränderliche Substrat der Bewegung, das Vermögen, die Substanz, das Wesenhafte, Substantielle, das Subjekt, die Sache meint, welche durch sie modifiziert wird, das erhellt am besten daraus, dafs er diese letzteren Ausdrücke vollständig identisch mit demjenigen des Beharrenden gebraucht. „Die abgeleiteten Kräfte," sagt er ja (vgl. S. 38 f.), „werden die Modifikationen eines ursprünglichen, wesenhaften, in jeder körperlichen Substanz beharrenden Vermögens sein". „Die accidentellen Kräfte sind die Modifikationen einer substantiellen Sache." Die Modi können keine Vollkommenheit besitzen, „die nicht der zu modifizierenden Sache innewohnt. Sonst müfste man fürwahr jene Accidenzien als Substanzen begreifen, als ob sie etwas für sich Bestehendes ausmachen." „Alles Accidentelle mufs die Modifikation irgend eines Wesenhaften oder Beharrenden sein und kann nicht mehr Positives einschliefsen als dasjenige, was modifiziert wird." „Ohne Kraft würde es Modifikationen geben ohne irgend ein modifizierbares substantielles Subjekt, da die Modi die Vollkommenheit des Subjekts nicht überschreiten können." „Die accidentellen Kräfte sind nicht möglich ohne wesentliche Kräfte, denn sie sind nur Limitationen und können nicht mehr Vollkommenheit einschliefsen als die Substanz." Auch zeigt der Vergleich, dessen sich der Philosoph mehrmals bedient, dafs nämlich die Bewegung in ähnlicher Weise eine Modifikation der Kraft sei, wie die Figur eine solche der ausgedehnten Masse ist (ebda.), deutlich seine Meinung. Wie die Masse das Substrat ist, welches durch die Figur limitiert wird, so ist eben auch die Kraft das Substrat, welches durch die Veränderung limitiert wird. Und nicht minder bezeichnend sind folgende Bemerkungen: „Die accidentellen oder veränderlichen Kräfte werden die Modifikationen eines beharrenden Vermögens sein." „Die accidentellen oder veränderlichen thätigen Kräfte sind die

Modifikationen einer substantiellen Sache". „Alles Accidentelle oder Veränderliche mufs die Modifikation eines Beharrenden sein" (ebda.). Denn der Gegensatz, in den hier das Beharrende, die primitive Kraft zu den veränderlichen Kräften gebracht wird, erfordert unbedingt, dafs jene eben nicht eine veränderliche, also eine unveränderliche Kraft sei.

So leuchtet aus jedem der bezüglichen Sätze die Unhaltbarkeit der traditionellen Anschauungen ein, und den möchten wir in der That sehen, der imstande wäre, diese Anschauungen in einer auch nur halbwegs befriedigenden Weise mit denselben zu vereinigen.

Ebendies ergiebt sich aber sodann auch noch aus einer ganzen Reihe sonstiger Äufserungen Leibnizens.

So sagt er: „Es scheint Ihnen, dafs die Kraft nicht das Wesen einer Substanz bilden kann. Das kommt ohne Zweifel daher, weil Sie von den veränderlichen Kräften sprechen. Anstatt dafs ich unter der primitiven Kraft das Prinzip der Handlung verstehe, von welchem die veränderlichen Kräfte nur Modifikationen sind" (3, 356). „Die Bewegung ist nicht die Ursache, sondern der Effekt oder das Resultat der Kraft; auch ist die Bewegung nicht mehr ein Wesen als die Zeit, da ihre Teile nicht coexistieren" (successiv sind) „und folglich niemals existieren. Aber die Kraft ist beharrend und kann dauern" (457, 4; vgl. auch 227 E. u. 260). „Die Kraft ist ein Attribut, aus welchem die Veränderung folgt, deren Subjekt die Substanz selbst ist" (2, 170; ebenso wird die Kraft S. 183 u. 186 als Subjekt der Veränderung bezeichnet). „Wenn Gott in den Dingen nicht die Prinzipien der Veränderungen produziert hat, so hat er überhaupt nichts Dauerndes und kein Subjekt der Veränderung produziert" (259; auch 262 g. E.). „Die Kräfte sind nichts Substantielles, sondern etwas der Substanz Anhaftendes, falls man darunter die veränderlichen Kräfte versteht; aber wenn die Kraft für das Prinzip der Handlung und des Leidens genommen wird, welches also

durch die abgeleiteten Kräfte oder das, was in der Handlung momentan ist, modifiziert wird", so ist dies nicht der Fall (269). „Die bewegende Kraft ist eine Limitation oder accidentelle Variation der primitiven Kraft" (4, 473) u. a. Überhaupt werden allgemein die abgeleiteten Kräfte als Modifikationen der ursprünglichen Kräfte bezeichnet.

Wenn Leibniz hier, wie oben, die Kraft in ausdrücklichen Gegensatz zu den veränderlichen Kräften stellt und davor warnt, sie mit diesen zu verwechseln, so hat auch dies schlechterdings nur dann Sinn, wenn die Kraft etwas Unveränderliches ist. Wenn er weiter bemerkt, dafs die Bewegung kein Wesen sei, weil ihre Teile successiv sind, und dann hinzufügt: „Aber die Kraft ist beharrend und kann dauern", so kann wiederum unter diesen letzteren Worten absolut nur dies verstanden sein, dafs die Kraft nicht successiv, also unveränderlich sei, wie dies auch die Worte an sich selbst deutlich genug besagen. Wenn er weiter sehen läfst, dafs die Kraft wesentlich das Subjekt der Veränderung sei, so kann sie unmöglich selbst etwas Veränderliches, sondern nur das unveränderliche Substrat der Veränderung sein, was mit der gröfsten Evidenz auch daraus hervorgeht, dafs er den Ausdruck des „Subjekts" und denjenigen des „Dauernden" als unmittelbar identisch nebeneinander stellt. Wenn er endlich auch hier und überhaupt überall die abgeleiteten Kräfte und die Bewegung als Modifikationen der primitiven Kraft bezeichnet, so ergiebt sich daraus, wie vorher gezeigt wurde, dafs die letztere das bleibende Substrat der Bewegung sein mufs.

Ferner müssen folgende Sätze hervorgehoben werden, in denen der Philosoph die Kraft als das Gesetz oder gar als das beharrende Gesetz der Substanz bezeichnet.

„In die aktive Kraft," lesen wir, „setze ich die Entelechie und sozusagen etwas der Seele Analoges, dessen Natur in dem beharrenden Gesetz einer und derselben Reihe von Veränderungen besteht" (2, 171, ebso. 172). „Das Beharrende selbst, insofern es alle einzelnen Fälle (der Veränderung) in sich schliefst, hat eine primitive Kraft, sodafs

die primitive Kraft das Gesetz der Reihe, die abgeleitete Kraft gleichsam eine Bestimmung ist, welche einen bestimmten Punkt der Reihe bezeichnet" (262; ebso. 258). „In den Dingen ist nichts Permanentes, als das Gesetz selbst, welches die ganze Folge (ihrer Zustände) enthält" (263 u. gleich danach ähnlich). „Die Identität der Substanz zu verschiedenen Zeiten wird daran erkannt, dafs ein und dasselbe Gesetz der Reihe beharrt, welches in uns die Meinung hervorruft, dafs ein und dasselbe Subjekt sich ändere. Dafs ein bestimmtes Gesetz in der Substanz beharrt, welches die künftigen Zustände derselben einschliefst, dies konstituiert eben die Identität derselben" (264). Dafs in den beiden letzteren Sätzen unter dem „Gesetz" die aktive Kraft verstanden ist, folgt aus dem Zusammenhang, in dem sie stehen. Von einem solchen Gesetz spricht übrigens Leibniz öfter, z. B. 4, 518, 523, 548, 553, 573; 2, 136; 6, 289; 3, 58 u. a.

Dafs auch diese Äufserungen mit der bisherigen Ansicht von dem Wesen der Kraft nicht in Einklang zu bringen sind, ist einleuchtend; denn nach dieser würde zwar die Kraft nach einem bestimmten Gesetze thätig sein, aber dieses Gesetz würde nicht etwas selbständig Existierendes und Beharrendes und noch viel weniger mit der Kraft selbst identisch sein. Dagegen werden sie sofort sonnenklar, sobald man die Kraft als das unveränderliche Prinzip der Handlungen der Substanz nimmt, welches ihnen allen beharrlich zu Grunde liegt und aus welchem sie allesamt hervorfliefsen. Dann bildet die Kraft in der That das Gesetz, das beharrende Gesetz für die ganze Reihe der Veränderungen der Substanz und ist dieses Gesetz das einzig Beharrende in der Substanz, dasjenige, durch welches die Identität der letzteren zu verschiedenen Zeiten konstituiert wird.

Von entscheidender Bedeutung sind weiterhin einige andere Stellen.

Die Kraft soll nach der Tradition ein thätiges Wesen sein. In diesem Wesen giebt es nichts weiter als eine Reihe

von Zuständen, von denen jeder gegenwärtige alle künftigen in sich trägt und das Bestreben hat, in den nächstfolgenden Zustand überzugehen. Wir können daher die Kraft auch als den gegenwärtigen Zustand der Substanz, indem er zum folgenden strebt, oder als einen im Streben nach Veränderung begriffenen Zustand bezeichnen (eine Bezeichnung, die Leibniz, wie wir sahen, für die abgeleitete Kraft braucht). Damit stehen nun aber alle diejenigen Sätze in unauflöslichem Widerspruche, in welchen Leibniz erklärt, dafs die Kraft nicht ein reines Vermögen sei. Denn nach diesen ist die Kraft nicht ein im Streben nach Veränderung begriffener Zustand, sondern sie ist ein Vermögen, mit welchem ein Streben zur Handlung verbunden ist, besteht aus einem Vermögen und einem Streben, dasselbe zu entwickeln. Dafs dies zweierlei Dinge sind, Dinge, die zu einer vollkommen verschiedenen Vorstellung von dem Wesen der Kraft führen, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Ein die zukünftigen Zustände in sich enthaltender Zustand, indem er zum folgenden strebt, ist keineswegs ein Vermögen und ein Streben, er ist überhaupt kein Vermögen, sondern eben ein zum folgenden hinstrebender Zustand. Und ein Vermögen, mit welchem ein Streben verbunden ist, ist und bleibt eben ein Vermögen und nicht ein zum folgenden hinstrebender Zustand. Jenes ist, als Vermögen, wesentlich etwas Unveränderliches, während dieser etwas Veränderliches ist.

„Die aktive Kraft," sagt nämlich Leibniz, „darf nicht begriffen werden als das einfache Vermögen der Scholastiker oder eine Fähigkeit zur Handlung, sie schliefst vielmehr ein Streben zur Handlung ein, sodafs die Handlung von selbst daraus folgt. Und darin besteht eigentlich die Entelechie; denn ein solches Vermögen schliefst den Akt ein und besteht nicht in der nackten Fähigkeit" (4, 395). „Die aktive Kraft unterscheidet sich von dem nackten Vermögen der Scholastiker dadurch, dafs die aktive Kraft der letzteren oder die Fähigkeit nichts anderes ist als die nahe Möglich-

keit zu handeln, welche jedoch der äufseren Anregung bedarf, um zur Handlung überzugehen. Aber die aktive Kraft enthält eine Entelechie und schliefst ein Streben ein und geht also durch sich selbst zur Handlung über" (469). „Unter der Kraft verstehe ich nicht das Vermögen oder die einfache Fähigkeit, welche nur eine nahe Möglichkeit zum Handeln ist und welche niemals eine Handlung produziert, ohne von aufsen angeregt zu werden, sondern ich verstehe darunter eine Mitte zwischen Vermögen und Handlung, welche ein Streben einschliefst; denn die Kraft geht durch sich selbst zur Thätigkeit über" (472). „Die primitive Kraft enthält nicht blofs den Akt oder das Komplement der Möglichkeit, sondern auch eine originale Aktivität" (479). „Die Fähigkeiten ohne irgend welchen Akt, mit einem Worte die reinen Vermögen der Schule sind nur Fiktionen. Denn wo wird man je in der Welt eine Fähigkeit finden, welche sich allein auf das Vermögen beschränkt und nicht noch irgend eine Handlung ausübt? Es giebt stets eine besondere Disposition zur Handlung, und aufser der Disposition giebt es eine Tendenz zur Handlung u. s. w." (5, 100; vgl. auch 102 u. 128). „Die aktive Kraft wird zuweilen in einem vollkommneren Sinne genommen, wenn aufser der einfachen Fähigkeit noch ein Streben vorhanden ist. Man wird sie speziell mit dem Wort „Kraft" bezeichnen können" (155). „Die Kraft verstehe ich in dem weiteren Sinne, in welchem die Tendenz mit der Fähigkeit verbunden ist" (158). „Wenn die Kraft für die Quelle der Handlung genommen wird, so sagt sie etwas mehr als eine Geschicklichkeit oder Fähigkeit; denn sie schliefst noch die Tendenz ein" (200). „Die Kräfte, welche nicht nur eine Geschicklichkeit, sondern auch noch eine bestimmte Tendenz einschliefsen, sind das, was man unter den reellen Qualitäten verstehen mufs" (210). Ebso. 2, 295, 307 u. a.

In allen diesen Sätzen will nun Leibniz, wie man sieht, keineswegs zeigen, dafs die Kraft nicht ein Vermögen, sondern ein im Streben nach Veränderung begriffener Zu-

stand sei, sondern dafs sie allerdings ein Vermögen sei und bleibe, wiewohl sie nicht ein blofses Vermögen sei, sondern aufser diesem auch noch ein Streben in sich begreife, dasselbe zu verwirklichen. Schon der fast an diesen sämtlichen Stellen sich wiederholende Ausdruck, die Kraft schliefse ein Streben zur Handlung ein, enthalte ein solches und dergleichen, zeigen sonnenklar, dafs die Kraft noch etwas Selbständiges aufser und neben dem Streben ist, nämlich das Vermögen, welches das Streben einschliefst, enthält, dafs sie ein Vermögen und ein Streben ist. Wenn ferner Leibniz ebenfalls fast durchweg sagt, die Kraft sei nicht ein blofses, einfaches, reines Vermögen u. dgl., so liegt darin, dafs sie allerdings zunächst ein Vermögen ist, wenn sie auch überdies noch ein Streben hat, dasselbe zu entwickeln. Unwidersprechlich geht dies aber aus Wendungen wie diesen hervor: „Die Fähigkeiten ohne Akt seien Fiktionen", die Kraft „sei mehr als eine Fähigkeit, sie schliefse noch die Tendenz ein", „sie sei nicht nur eine Fähigkeit, sondern enthalte auch noch eine Tendenz", „sie beschränke sich nicht auf das Vermögen, sondern übe noch eine Handlung aus", es sei in ihr „aufser der einfachen Fähigkeit noch ein Streben vorhanden", „die Tendenz sei mit der Fähigkeit verbunden" u. dgl. Alle diese Bemerkungen sind so unzweideutig, dafs ein Zweifel an der Meinung Leibnizens völlig ausgeschlossen ist.

Noch deutlicher tritt dieselbe in folgenden Sätzen hervor: „Aristoteles hat der Seele den Namen Entelechie oder Akt gegeben. Und zwar begreift er, dafs es zwei Arten von Akten giebt, den permanenten Akt und den successiven Akt. Der permanente oder dauernde Akt ist nichts anderes als die substantielle Form: denn die substantielle Form wie die Seele ist, wenigstens nach mir, ganz und gar permanent. Aber der durchaus veränderliche" (d. i. also der successive) „Akt, dessen Natur vorübergehend ist, besteht in der Handlung selbst. Ich habe anderswo gezeigt, dafs der Begriff der Entelechie keineswegs zu verachten ist und dafs sie,

obwohl sie permanent ist, nicht blofs eine einfache Fähigkeit, sondern auch ein Streben mit sich bringt, aus welchem die Handlung von selbst folgen mufs, wenn nichts hindert. Die Kraft, welche nicht die primitive, sondern die abgeleitete ist, ist eine Qualität, welche von der Substanz unterschieden und trennbar ist. Ich habe auch gezeigt, dafs die Seele eine primitive Kraft ist, welche durch die abgeleitete modifiziert und variiert wird und welche sich in den Handlungen bethätigt" (6. 149 f.). Eine deutlichere Erklärung kann man nicht verlangen. Die Kraft ist also ein „permanenter oder dauernder Akt", ist „ganz und gar permanent". Dafs dies nur bedeuten kann, sie sei ein unveränderlicher Akt, etwas Unveränderliches, ist unmittelbar klar: ein permanenter oder dauernder Akt kann nichts anderes sein, als ein unveränderlicher Akt. Über allen Zweifel gewifs wird dies aber auch dadurch, dafs diesem „permanenten Akt" der „veränderliche, successive Akt," die „Handlung" gegenübergestellt und von jenem unterschieden und getrennt wird. Wenn der Philosoph dann weiter bemerkt, dafs, obwohl die Entelechie permanent sei, dennoch eine Handlung aus ihr folge, so nötigt auch hier wieder das Wort „permanent" sowohl an und für sich als auch durch den Gegensatz, indem es zu der Handlung, also zu der Veränderung steht, zu demselben Schlusse. Dafs, endlich hier ebenso wie anderswo gesagt wird, die Kraft sei nicht blofs eine einfache Fähigkeit, sondern bringe auch ein Streben mit sich, und dafs die abgeleitete Kraft als eine Modifikation und Variation der primitiven Kraft bezeichnet wird, darauf brauchen wir nicht mehr besonders hinzuweisen.

Von hervorragendem Interesse für diese ganze Materie ist ferner die hauptsächlich gegen den Altorfer Professor Chr. Sturm gerichtete Abhandlung: „De ipsa natura seu de vi insita notionibusque creaturarum etc.", die wir deshalb gesondert in Betracht ziehen müssen. Der Philosoph behandelt hier nämlich die beiden Fragen, worin die Natur der Dinge bestehe und ob denselben eine eigene Thätig-

keit zukomme. Was zunächst die erstere betrifft, so bekämpft er vor allem die Ansicht Sturms, als ob die Veränderungen der Dinge allein daraus erklärt werden können, dafs Gott denselben zu Anfang ein Gesetz, in bestimmter Weise zu handeln, vorgeschrieben habe. „Diese Erklärung," sagt er, „genügt nicht. Denn ich frage, ob dieses göttliche Gesetz den Dingen nur äufserlich geblieben ist oder ob es einen in den Dingen selbst fortdauernden Eindruck oder ein ihnen eingepflanztes Gesetz mit sich gebracht hat, aus welchem die Handlungen und Leiden hervorgehen. Denn jener vergangene Befehl kann, da er jetzt nicht existiert, jetzt auch keine Wirkung haben, wenn er nicht damals irgend einen beharrenden Effekt hinterlassen hat, welcher jetzt noch dauert. Daher genügt es nicht, zu sagen, Gott habe zu Anfang gewollt, dafs die Dinge ein bestimmtes Gesetz ihrer Entwicklung beobachten, wenn nicht ein dauernder Effekt in ihnen erzeugt worden ist. Wenn aber das Gesetz Gottes irgend eine Spur in den Dingen hinterlassen hat, so mufs zugegeben werden, dafs ihnen eine gewisse Kraft beigegeben worden sei, aus welcher die Reihe der Phänomene nach Vorschrift des ersten Befehls hervorgeht." Wollte man nun aber sagen, dafs der Befehl Gottes keinen dauernden Effekt gehabt, also keine dauernde Kraft in ihnen hervorgebracht habe, so würde es unbegreiflich sein, dafs es überhaupt bleibende Dinge giebt. Denn da die Substanz der Dinge in der Kraft zu handeln und zu leiden besteht, „so folgt, dafs nicht einmal dauernde Dinge produziert werden können, wenn ihnen keine permanente Kraft durch Gott eingeprägt werden kann. Dann würde keine Substanz eine und dieselbe bleiben, und alle Dinge würden nur die flüchtigen Modifikationen der einen beharrenden, göttlichen Substanz sein" (4, 508 f.). Gott soll also in den Dingen „einen in ihnen fortdauernden Eindruck" oder „ein ihnen eingepflanztes Gesetz", einen „beharrenden Effekt, welcher jetzt noch dauert", „einen dauernden Effekt" erzeugt haben, welcher Effekt eben die Kraft sein soll. Dafs unter diesem

Effekt nur ein unveränderliches Prinzip der Handlungen der Dinge verstanden sein kann, zeigen die Worte mit hinreichender Deutlichkeit. Insbesondere sind die Schlufssätze hierfür vollkommen überzeugend. Denn dieser Effekt, die Kraft soll ja eben dasjenige sein, vermöge dessen die Substanz eine und dieselbe bleibt und die Dinge nicht blofs flüchtige Modifikationen, nicht blofs vorübergehend, successiv sind, woraus also folgt, dafs die Kraft selbst nicht vorübergehend, mithin keinem Wechsel unterworfen ist. — Leibniz wendet sich alsdann zu der anderen Frage, ob nämlich die Kreaturen im eigentlichen Sinne handeln. „Diese Frage kommt freilich, wenn wir einmal einsehen, dafs die den Dingen eingepflanzte Natur sich nicht von der Kraft zu handeln und zu leiden unterscheidet, auf die vorige zurück. Denn eine Handlung kann ohne eine Kraft zu handeln nicht bestehen, und wiederum ist es ein nichtiges Vermögen, welches sich niemals bethätigen kann. Weil jedoch die Handlung und die Kraft zwei verschiedene Dinge sind, jene successiv, diese permanent, so wollen wir doch auch in betreff der Handlung näher zusehen“ (507). Hier liegt es also klar zu Tage: Die Kraft ist so wenig ihrem Begriffe nach ein thätiges Wesen, dafs vielmehr die Kraft und die Thätigkeit auf das strengste voneinander unterschieden werden müssen: diese ist etwas Successives, jene etwas Permanentes, welcher letztere Ausdruck schlechterdings nur bedeuten kann, dafs die Kraft etwas nicht Successives, also etwas Unveränderliches ist; eine andere Auffassung ist unmöglich. Der Philosoph äufsert sich nun zunächst über die Behauptung Sturms, dafs die Dinge nicht eigentlich aus sich selbst heraus handeln. „Soweit ich den Begriff der Handlung verstehe,“ sagt er nämlich, „folgt aus demselben, dafs die Handlungen einem Subjekte angehören (actiones esse suppositorum), und dies ist so wahr, dafs man es auch umkehren kann, dergestalt, dafs nicht blofs alles, was handelt, eine besondere Substanz ist, sondern dafs auch jede besondere Substanz ununterbrochen handelt“ (509). Wie es vor-

her hiefs, dafs die Handlung eine beharrende Kraft voraussetze, so wird hier gesagt, dafs dieselbe nicht ohne ein Subjekt denkbar sei; dies Subjekt ist daher natürlich mit der Kraft identisch, und so erhellt auch hieraus, dafs die letztere von der Handlung verschieden, das ihr zu Grunde liegende Substrat ist. Hierauf geht der Philosoph auf die Lehre der Occasionalisten ein, wonach nicht die Dinge, sondern Gott handle, und er widerlegt dieselbe mit dem Hinweis auf die Thatsache des menschlichen Denkens sowie der Bewegung der Materie. In Anknüpfung hieran bespricht er den Einwand Sturms, dafs die Materie ihrer eigenen Natur nach nicht mit einer aktiven bewegenden Kraft begabt sein könne, da sie etwas wesentlich Passives sei. Er entkräftet denselben mit der Bemerkung, „dafs die zweite Materie zwar eine vollständige, aber nicht eine rein passive, die erste Materie dagegen zwar eine rein passive, aber keine vollständige Substanz sei und dafs also zu derselben eine Seele oder eine Entelechie hinzutreten müsse, d. h. eine primitive Kraft zu handeln, welche eben das eingepflanzte Gesetz sei, das den Dingen durch das göttliche Dekret eingeprägt wurde". „Diese Meinung," fährt er dann fort, „wird Sturm, wie ich glaube, nicht zurückweisen, da er noch kürzlich den Satz verteidigte, dafs der Körper aus Materie und Geist bestehe, vorausgesetzt nur, dafs der Geist blofs als Form und nicht als einfache Modifikation, sondern als etwas Konstitutives, Substantielles und Beharrendes gefafst wird, was ich als Monade zu bezeichnen pflege" (512). Auch hier wird daher die Kraft wieder das „Gesetz" der Substanzen und „etwas Konstitutives, Substantielles und Beharrendes", d. h. etwas Unveränderliches genannt. Nach einigen sonstigen Auseinandersetzungen kommt dann Leibniz wieder auf den Occasionalismus zurück, von dem er sagt, dafs er Gott zur Natur der Dinge mache, „da das, was nicht handelt, was der aktiven Kraft entbehrt, was jeder Grundlage zu beharren beraubt wird, keine Substanz sein kann" (515). Auch der Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft sein.

Der Schluſs der Abhandlung hat kein Interesse mehr für uns.

Endlich müssen wir noch eines erwähnen. Nach den bisherigen Vorstellungen giebt es in der Kraft nichts Unveränderliches, sondern nur eine Reihe wechselnder Zustände, deren jeder alle zukünftigen Zustände involviert und zugleich in den nächsten Zustand überzugehen und damit zu verschwinden bestrebt ist. Von diesen Zuständen würde daher jeder einzelne zwar alle diejenigen, welche ihm folgen, alle zukünftigen, aber er würde keineswegs auch diejenigen, aus welchen er selbst hervorgegangen ist, die vergangenen, in sich schlieſsen. Der ursprüngliche Zustand würde allerdings die gesamte Thätigkeit der Kraft, alle folgenden aber würden immer nur einen beschränkten Teil dieser Thätigkeit, nämlich nur denjenigen, der vor ihnen, nicht aber auch denjenigen, der hinter ihnen liegt, in sich tragen. Ein dritter Beobachter würde freilich aus jedem Zustande auch auf die diesem vorangegangenen, die vergangenen Zustände schlieſsen und sich also ein Bild von der gesamten Thätigkeit der Kraft machen können, ebenso wie wir ja auch zuweilen aus einem einzelnen Zustande des bewegten Körpers auf den Weg, den er bis dahin zurückgelegt hat, schlieſsen können. Aber jener Zustand selbst würde doch nicht die vergangenen, sondern nur die zukünftigen Zustände der Kraft einschlieſsen.

Dies würde indessen den Angaben Leibnizens über die Thätigkeit der Monaden schnurstracks widersprechen. Denn Leibnizens Ansicht ist keineswegs die, daſs nur ein dritter Beobachter jederzeit aus dem gegenwärtigen Zustande der Monaden auf ihre Vergangenheit schlieſsen könne, sondern die, daſs sie selbst jederzeit ihre Vergangenheit, ebenso wie ihre Zukunft in sich enthalten. Er bemerkt allerdings öfter, daſs nur jemand, der allwissend wäre, wie Gott, in den Monaden ihre gesamte Vergangenheit lesen könnte u. dgl. Allein dies sagt er nicht deshalb, weil diese Vergangenheit nur durch einen sehr komplizierten Schluſs aus dem jewei-

ligen Zustande der Monaden entziffert werden kann, nicht in diesem selbst eingeschlossen ist, sondern deshalb, weil die Monaden als endliche Wesen immer nur eine verworrene Vorstellung von dem haben können, was in ihnen enthalten ist. Dies folgt mit Sicherheit daraus, dafs er durchgängig erklärt, die Monaden repräsentieren ihre Vergangenheit, sie drücken dieselbe aus, stellen sie, wiewohl nur konfus, vor (Belege vgl. weiter unten). Die Vergangenheit der Monaden mufs also nicht erst künstlich aus ihrem jedesmaligen Zustande erschlossen werden, sondern die Monade enthält ihre Vergangenheit selbst in sich, repräsentiert dieselbe, stellt sie in jedem Momente vor, genau in derselben Weise, wie ihre Zukunft. Diese Thatsache ist aber, wie man sieht, gänzlich unvereinbar mit dem bisherigen Kraftbegriff und läfst sich nur dann erklären, wenn die Kraft das unveränderliche Vermögen ist, welches die gesamte vergangene, gegenwärtige und zukünftige Thätigkeit im Keime in sich trägt und dauernd repräsentiert.

Es liefsen sich nun noch manche Äufserungen Leibnizens zur Widerlegung der traditionellen und zur Erhärtung der von uns ausgesprochenen Ansicht über das Wesen der Kraft anführen. Ja, schon die gewöhnlichsten Wendungen des Philosophen, wie diese, dafs die Kraft das Prinzip, der Grund, die Quelle der Thätigkeit sei, diese aus jener folge u. dgl. m., würden wir hierfür herbeiziehen können. Denn da ja nach der bisherigen Lehre die Kraft wesentlich etwas Thätiges sein soll, so würde die Kraft so wenig das Prinzip der Thätigkeit sein, dafs sie vielmehr erst durch diese konstituiert würde. Indessen dürfen wir hiervon absehen.

Nur auf einen Punkt müssen wir noch kurz hindeuten, weil derselbe eine ganz besonders eklatante Bestätigung unserer Auffassung ergiebt und auch in sonstiger Hinsicht von grofsem Interesse ist.

Da nämlich nach Leibniz die Substanz in der Kraft besteht, so werden wir vermuten können, dafs von der Natur

der ersteren analoge Sätze gelten wie von derjenigen der letzteren. Dies ist nun auch in überraschendem Maſse der Fall. Der Philosoph sagt allerdings auch von der Substanz, daſs sie stets eine Thätigkeit ausübe, daſs immer eine Veränderung in ihr stattfinde (z. B. 4, 466 f., 472 f., 478, 482, 485, 495 (14); 589 f., 594; 5, 58; 3, 66, 567; 7, 326 u. a.). Aber daraus folgt nicht, daſs die Substanz selbst in einer veränderlichen Thätigkeit bestehe. Vielmehr versteht Leibniz überall unter der Substanz die unveränderliche, dauernde, beharrende Realität, welche die gesamten zeitlichen Thätigkeiten derselben in sich schlieſst und zu denen sie sich verhält wie das Subjekt oder Substrat zu seinen Modifikationen. Und von diesem Gesichtspunkt aus unterscheidet er durchgängig zwischen der Substanz und ihren Handlungen, Modifikationen oder Accidenzien. Aus der groſsen Menge der Belegstellen wollen wir nur einige der markantesten citieren:

„Die Modi," heiſst es, „sind *veränderlich*, aber die Substanzen *beharren*, und es muſs eine Definition der Substanz gesucht werden, durch welche sie von den Modis unterschieden wird" (2, 221). „Die Modifikationen, welche einem Subjekt zukommen können, müssen aus den Limitationen einer *konstanten* und absolut originalen Natur kommen. In dieser Weise unterscheidet man bei den Philosophen die Modi eines absoluten Wesens von diesem Wesen selbst u. s. w." (5, 59; auch 58). „Die Handlung der Substanz ist eine Modifikation derselben, welche eine Variation in den Vollkommenheiten und Schranken der Kreatur einschlieſst. Dies läſst auch sehen, daſs es einen reellen Unterschied zwischen der Substanz und ihren Modifikationen oder Accidenzien giebt" (6, 121; auch 119). „Spinoza geht so weit, daſs er den Kreaturen die Handlung abspricht; er erkennt sogar keinen reellen Unterschied zwischen den Accidenzien und der Substanz an" (342; auch 340, 346, 347). „Wenn die Accidenzien nicht von der Substanz unterschieden sind, wenn die geschaffene Substanz ein successives Wesen ist, wie die

Bewegung, wenn sie nicht länger als einen Moment dauert und nicht mehr denn ihre Accidenzien sich irgend eine Zeit hindurch als eine und dieselbe findet, wenn sie nicht mehr handelt als eine mathematische Figur oder Zahl: warum soll man dann nicht mit Spinoza sagen, dafs Gott die einzige Substanz ist und dafs die Kreaturen nur Accidenzien oder Modifikationen sind? Bisher hat man immer geglaubt, dafs die Substanz bleibt und dafs die Accidenzien wechseln, und ich denke, man mufs es bei dieser alten Lehre lassen" (350 f.). Ich begreife die Qualitäten oder die abgeleiteten Kräfte oder das, was man accidentelle Formen nennt, als die Modifikationen der primitiven Entelechieen, ebenso wie die Figuren die Modifikationen der Materie sind. Deshalb sind diese Modifikationen in einer beständigen Veränderung, während die einfache Substanz bleibt" (352). Vgl. ferner 2, 233, 276, 281 Anm.; 4, 364, 432 g. E., 495 (9), 584 E.; 3, 245, 307, 472, 474, 575; 6, 582—584, 590, 607 (7) u. a.

Insbesondere müssen auch noch die hierher gehörigen Stellen aus dem Briefwechsel Leibnizens mit Des Bosses erwähnt werden. In Anknüpfung an das in demselben behandelte Problem von der Möglichkeit der Transsubstantiation spricht sich nämlich der Philosoph hier über die Natur des Accidens und des Modus eingehender aus. Und auch aus diesen Auslassungen geht mit voller Sicherheit hervor, dafs Leibniz sehr scharf zwischen der Substanz und ihren Modifikationen unterscheidet und dafs er unter der ersteren das Subjekt, das unveränderliche Subjekt irgendwelcher Veränderungen oder Accidenzien begreift. Um nur zwei Beispiele zu citieren, so sagt er: „Die einfache Substanz ist beharrlich, das Accidenz ist das, was entsteht oder aufhört, während die Substanz bleibt" (2, 459). „Die Accidenzien des Zusammengesetzten müssen die Modifikationen der Seele sein; diese sind zwar vorübergehend, aber die zusammengesetzte Substanz selbst dauert, ebenso wie die herrschende Monas" (486). Vgl. ferner 457—459, 475, 495 f., 503 f, 516 u. 518.

Es giebt aber noch eine beträchtliche Reihe anderweitiger Belege in derselben Richtung. So ist das, was Leibniz über den Begriff der individuellen Substanz bemerkt, ohne diese Thatsachen gar nicht zu verstehen, wie wir später sehen werden. Wenn der Philosoph ferner sagt, die Monade oder die Seele sei das „Prinzip", „die Grundlage", „die Quelle" ihrer Handlungen und Phänomene (z. B. 2, 172; ebso. 184, 278; 4, 544, 560, 588; 3. 636; 6, 290, 296, 308 u. a.) u. dgl., so liegt darin, dafs die Substanz etwas anderes ist als ihre Handlungen. Wenn er endlich überall von der Natur der Substanzen spricht, wenn es heifst, dafs die Veränderungen derselben aus ihrer Natur oder ihrem eigenen Grunde folgen, dafs sie kraft ihrer Natur miteinander übereinstimmen, dafs Gott den Substanzen ihre Natur oder ihr Wesen gegeben habe u. s. w., so kann mit dieser Natur nur das Beharrende, welches die ganze Reihe der Zustände der Substanz in sich schliefst, gemeint sein. Da aber die Natur der Substanz von dieser selbst nicht verschieden sein kann, so folgt unmittelbar, dafs die Substanz eben in jenem Beharrenden bestehe. Es verhält sich hier mit der Substanz ebenso, wie oben mit der Kraft. Die gebräuchlichsten, fast auf jeder Seite der Quellen wiederkehrenden Ausdrücke haben unsere Begriffsbestimmung der Kraft und der Substanz zur Voraussetzung.

In den bisherigen Erörterungen war es uns nun blofs um den Erweis der allgemeinen These zu thun, dafs die Kraft nicht als etwas Thätiges, sich Veränderndes, sondern als das unveränderliche Prinzip der Thätigkeit, als das beharrliche Substrat der Veränderung bestimmt werden müsse. Dafs dieser Beweis erbracht ist, dürfte wohl angesichts des erdrückenden Materials, das wir vorführten, niemand mehr in Abrede stellen. Nun aber wollen wir noch im besonderen zeigen, dafs auch das der Kraft eigene Streben nicht in der Art gedacht werden kann, wie es bisher üblich war. An sich brauchten wir uns freilich dieser

Mühe gar nicht mehr zu unterziehen. Denn wenn erwiesen ist, dafs die bisherigen Vorstellungen über das allgemeine Wesen der Kraft aufgegeben werden müssen, so liegt es auf der Hand, dafs auch diejenigen über das Streben der Kraft eine entsprechende Änderung erleiden müssen. Da indessen dieser Punkt von aufserordentlicher Bedeutung für das Leibnizische System ist, da überdies zu erwarten steht, dafs man gerade unsere diesbezüglichen Aufstellungen, die der ganzen traditionellen Auffassung der praktischen Lehren des Philosophen ein jähes Ende bereiten, besonderen Widerstand entgegensetzen wird, so müssen wir uns doch noch etwas näher mit dieser Sache befassen.

Da man nämlich unter der Kraft ein thätiges, sich veränderndes Wesen zu verstehen pflegt, ein Wesen, in dem jeder gegenwärtige Zustand in einem Streben zum folgenden begriffen ist, so ist die Tendenz der Kraft nach der herkömmlichen Ansicht darauf gerichtet, aus jedem vorhergehenden Zustande in den aus diesem resultierenden künftigen Zustand überzugehen, und deshalb ist sie auch ebenso veränderlich wie diese Zustände selbst. Das Streben der Kraft ist daher vollständig analog dem Streben des bewegten Körpers und gleich diesem etwas wesentlich Veränderliches, wie denn überhaupt die Entwicklung der Substanz nach der Tradition in jeder Beziehung sich durchaus mit dem Verlaufe körperlicher Bewegungen deckt. Allein wie die bisherige Ansicht von dem Wesen der Kraft falsch ist, so ist auch diejenige über die Natur des ihr zukommenden Strebens verfehlt. Dieses Streben ist ein gänzlich anderes als das mechanische des bewegten Körpers; es mufs als ein Begehren gedacht werden (vgl. über dies alles S. 102 ff.).

Freilich gebraucht der Philosoph an denjenigen Stellen, an welchen er ausführt, dafs die Kraft nicht ein blofses Vermögen sei, sondern auch ein Streben zur Entwicklung desselben besitze, für dieses letztere dieselben Ausdrücke, wie für das entsprechende Prinzip in der Bewegung (tendentia, conatus, nisus u. a.) Aber man darf daraus durchaus

nicht schliefsen, dafs es diesem gleich sei. Jene Ausdrücke haben hier offenbar einen allgemeineren Sinn und bedeuten nur ein Streben überhaupt, das als solches ebensowohl ein Begehren, wie ein mechanisches Streben bezeichnen kann; nennt doch Leibniz selbst häufig das menschliche Begehren ein „tendere" u. dgl. Ja, einigemal vergleicht der Philosoph in diesem Zusammenhang das Streben der Kraft mit demjenigen eines gespannten Bogens (so 4, 469 E. u. 7, 326 E.; auch einmal in den „Nouveaux essais"). Allein damit will er nicht dieses Streben als solches beschreiben, sondern nur die Unfehlbarkeit veranschaulichen, mit welcher die Kraft auf Grund desselben sich bethätigt, sobald nur die Hindernisse für diese Bethätigung aus dem Wege geräumt sind (vgl. dar. S. 118 f.).

Dafs diese Deutung die richtige, dafs das Streben der Kraft ein Begehren ist, geht zunächst aus unseren bisherigen Auseinandersetzungen hervor. Denn da die Kraft unveränderlicher Natur ist, so mufs notwendig auch das in ihr sich findende Streben unveränderlich sein, kann also nicht in dem mechanischen Streben, das wesentlich veränderlich ist, sondern nur in einem solchen Streben bestehen, das, obwohl eine Menge von Handlungen aus ihm hervorgeht, dennoch unveränderlich als ein- und ebendasselbige beharrt, d. h. nur in einem auf das Ziel der in der Substanz angelegten Entwicklung (und damit zugleich auch auf die in letzterer enthaltenen einzelnen Handlungen als die Mittel zur Realisierung jenes Zieles) gerichteten Streben, also nur in einem Begehren (vgl. S. 103 f.). Das ist eine Folgerung, die durchaus nicht umgangen werden kann; ja es ist sogar nicht einmal möglich, die Kraft sich als etwas Unveränderliches vorzustellen, wenn man sich nicht das Streben derselben nach Art des menschlichen Begehrens denkt, wie man leicht bemerken kann, wenn man auf seine Gedanken achtet.

Noch evidenter, ja mit einer jedweden Zweifel ausschliefsenden Gewifsheit ergiebt sich aus den Erörterungen

des Philosophen über die Bewegung, dafs er in der That das Streben der Kraft in dieser Weise begriffen haben mufs. Denn wenn er sagt, die abgeleitete Kraft, d. h. also das Streben des bewegten Körpers, sei etwas Veränderliches, eine blofse Modifikation, setze daher ein Unveränderliches voraus, dessen Modifikation es ist, so mufs doch dieses unveränderliche Prinzip des mechanischen Strebens selbstverständlich wiederum ein Streben, nur eben nicht ein veränderliches, mechanisches, sondern ein unveränderliches sein. Da es nun aber aufser dem mechanischen Streben gar kein anderes giebt als das Begehren, wir uns wenigstens von einem anderen gar keine Vorstellung machen können, so mufs jenes unveränderliche Prinzip von dem Philosophen notwendig als ein Begehren gedacht worden sein. Er mufs also einmal das Streben der Kraft ganz ausdrücklich von demjenigen des bewegten Körpers unterschieden haben, und sodann mufs er es bewufstermafsen als ein Begehren bestimmt haben. Das ist eine so zwingende Konsequenz, dafs alle Versuche, die bisherigen Anschauungen über diesen Punkt aufrecht zu erhalten, daran scheitern werden.

Das Gleiche erhellt aber auch aus anderen Thatsachen. Leibniz sagt nicht blofs, dafs das Streben der Substanzen dem menschlichen Begehren analog sei, sondern er nennt es auch, abgesehen von den vorher besprochenen Orten, ausdrücklich ein Begehren (appetitus, appetitio). Dieser Ausdruck ist der allgemeine und das „tendere" erscheint nur ausnahmsweise. Dementsprechend stellt er die Substanzen in allen seinen Schriften, und zwar häufig, als zweckthätige Wesen dar, welche im Gegensatz zu dem Körper, der sich nach den mechanischen Ursachen regelt, „nach den Gesetzen des Begehrens", „nach dem Prinzip des Guten", „nach den Finalursachen" thätig sind, worauf wir in der Folge zurückkommen werden. Vor allem aber wird unsere Auffassung durch die umfassenden Auseinandersetzungen Leibnizens über die Freiheit des menschlichen Willens mit unabweislicher Notwendigkeit gefordert. Es läfst sich, wie

wir später sehen werden, auf Grund des gewichtigsten Materials überzeugend nachweisen, dafs die bisherige Anschauung, als ob die Substanzen in ihrer Entwicklung einer Notwendigkeit unterworfen seien, mit jenen Auseinandersetzungen in gänzlich unlösbarem Widerspruche steht, dafs die letzteren von Anfang bis zu Ende Substanzen voraussetzen, die sich frei nach Begierden und Neigungen bethätigen, ja dafs sie ohne diese Voraussetzung nicht einmal niedergeschrieben werden konnten.

Angesichts aller dieser unzweideutigen, überzeugenden Argumente kann nun wohl nicht der geringste Zweifel mehr an der Unhaltbarkeit der traditionellen und der Notwendigkeit der von uns vertretenen Begriffs- und Wesensbestimmung der Kraft bestehen. Denn einerseits ist fast jede Bemerkung Leibnizens über diesen Punkt mit den bisherigen Anschauungen unvereinbar und fordert kategorisch unsere Auffassung. Und andererseits wird man doch keine Äufserung beizubringen imstande sein, welche der letzteren widerstrebte. Und so, denken wir, wird man doch über kurz oder lang der Erkenntnis Raum geben müssen, dafs die altüberlieferten Vorstellungen hier wie in allen Punkten von Grund aus falsch sind und dafs an die Stelle des bisherigen Kraftbegriffs derjenige treten mufs, den wir oben angegeben haben.

Hieran müssen wir noch einige Betrachtungen knüpfen, die zur Bestätigung und Erläuterung unserer früheren Deduktionen (S. 100 ff.) dienen.

Wir haben gefunden, dafs die Kraft in dem beharrlichen Akte, der alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Bewegungen desjenigen Körpers repräsentiert, dessen Seele die Kraft ist, und in einem beharrlichen Streben besteht, das sich als ein Begehren charakterisiert. Diese beiden Bestimmungen stehen nun mit den Angaben des Philosophen über die Beschaffenheit der Monaden in vollstem Einklang.

Was zunächst die erstere betrifft, so sagt Leibniz auf das bestimmteste, die Monaden drücken in jedem Momente ihre Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wiewohl nur konfus, aus, und ihr ganzes Handeln habe nur den Inhalt, diese konfusen Ausdrücke zur Deutlichkeit zu entwickeln. „Jede Substanz, heifst es z. B., drückt, obwohl konfus, alles aus, was in dem Universum vorgeht, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges“ (4, 434). „Jede Substanz drückt ihre ganze Vergangenheit und Zukunft aus“ (475). „Der Geist drückt immer alle seine zukünftigen Gedanken aus“ (451). Vgl. ferner 521, 522 f., 532, 544 A., 551 f., 564 f. u. a. Nun ist jedes Ausdrücken, jedes Vorstellen eine Thätigkeit. Wir finden mithin in der Monade zwei Thätigkeiten: eine, welche in jedem Zeitpunkte die gesamte Entwicklung der Substanz repräsentiert, also stets denselben Inhalt hat, folglich eine unveränderliche, und eine andere, die das in jenem dauernden Akte Enthaltene entwickelt, d. h. eine wechselnde.

Ferner besteht das ganze Leben der Monade lediglich darin, das Universum gemäfs denjenigen Veränderungen darzustellen, die dasselbe in ihrem Körper hervorbringt, wie dies Leibniz aufserordentlich häufig bemerkt. Das heifst aber nicht blofs, sie repräsentiere das Universum nach Mafsgabe der Beziehungen, welche dies zu ihrem Leibe hat, ohne diesen Leib selbst zu repräsentieren, sondern sie repräsentiere ihren Leib und seine Bewegungen und infolgedessen auch die Aufsenwelt, da ja jene Bewegungen nur das Resultat der letzteren sind und mithin diese wiederspiegeln. Dafs dies die Meinung des Philosophen ist, steht vollkommen fest. Denn er spricht sich öfter ausdrücklich in dieser Weise aus (vgl. Abschn. 7 dieser Abtlg.); und aufserdem sagt er sehr häufig, dafs die Monaden wesentlich ihren Leib und alles, was in diesem geschieht, ausdrücken (z. B. 2, 171, 251; 6, 326, 611; 3, 70 u. oft), ein Satz, der auch durch die Ergebnisse des vorhergehenden Abschnittes zweifellos gemacht wird. Die Thätigkeit der Monaden besteht daher darin, dafs sie die Bewegungen ihres Körpers

und vermittelst dieser auch die Veränderungen in dem Universum repräsentieren. Indessen mufs hierbei noch eines im Auge behalten werden. Die Monade drückt, worauf wir schon oben hinwiesen (vgl. S. 58), nach Leibniz keineswegs die einzelnen Monaden und ihre Thätigkeiten, sondern sie drückt Vielheiten, Aggregate als solche, Körper und Bewegungen als solche, kurz sie drückt materielle Phänomene aus. Daher mufs auch der eben angegebene Satz so verstanden werden, dafs die Monaden einen wirklichen materiellen Körper und wirkliche Bewegungen dieses Körpers und vermittelst derselben auch ein materielles Universum repräsentieren.

Jener permanente Akt, der die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Substanz darstellt, stellt also mit anderen Worten sämtliche Bewegungen ihres Körpers und infolgedessen auch sämtliche Stadien des Weltlaufes, die ganze Welt dar. Sehen wir nun von dieser letzteren Bestimmung als einer blofsen Konsequenz von der Repräsentation der körperlichen Bewegungen ab, so ergiebt sich als das Wesen jenes Aktes dies, dafs er eine Repräsentation der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Bewegungen des Körpers ist, zu dem die Substanz die Seele bildet.

Diese Sätze können nicht bestritten und nicht widerlegt werden; sie sind einfache Thatsachen. Mit diesen Thatsachen aber stimmen unsere früheren Ausführungen offenbar vollständig überein.

Durch unseren neuen Kraftbegriff fällt ferner auch ein überraschendes Licht auf das Verhältnis des Strebens zu dem Vorstellen.

Man hat nämlich, entsprechend der bisherigen Ansicht von der Natur der Kraft, wonach diese ein thätiges, vorstellendes Wesen sein soll, das Streben der Substanzen überhaupt nicht als ein selbständiges Prinzip neben demjenigen der Vorstellung gelten lassen, sondern es als eine blofse Folge der letzteren hingestellt*).

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 114: „Jede Monade mufs in einer unablässigen Veränderung begriffen sein, die nur darin bestehen kann, dafs ihre

Diese Lehre wird indessen durch den von uns gewonnenen Kraftbegriff widerlegt. Danach besteht die Kraft aus einem Vermögen und einem Streben zur Handlung. Dieses Streben ist aber dem Vermögen nicht sub-, sondern koordiniert; es bildet ein selbständiges Prinzip neben dem Vermögen. Da nun die Substanzen kraft des Strebens zur Handlung übergehen, so ist dieses das alleinige und selbständige Prinzip aller ihrer Handlungen oder, da ja diese in ihren Vorstellungen bestehen, ihrer Vorstellungen. Das Streben ist also so wenig erst eine Folge der Vorstellung, dafs vielmehr umgekehrt die Thätigkeit der Substanz, ihre Vorstellungen erst eine Folge ihres Strebens sind. Auch dies wird besonders durch die Erörterungen Leibnizens über die Willensfreiheit seine volle Bestätigung finden.

Da endlich die Kraft der Akt ist, der den sämtlichen Bewegungen des Körpers entspricht, so müssen natürlich auch die Handlungen, welche kraft des Strebens aus ihm hervorgehen, solche sein, welche den Bewegungen des Körpers entsprechen, welche das als innere Veränderungen, was die Bewegungen als äufsere Veränderungen sind, oder welche die Bewegungen des Körpers repräsentieren. So sagt Leibniz, nachdem er die Notwendigkeit von Seelen im Körper aus

---

Vorstellungsthätigkeit sich ändert. Oder, wie dies unser Philosoph näher ausführt: wie in uns dem Verstande der Wille entspricht, so mufs überhaupt in jedem kraftthätigen Wesen mit seinem Vorstellen ein Begehren oder Streben verbunden sein." Auch S. 146: „Aus unserem Vorstellen geht unser Wollen als notwendige Folge hervor, wie in jeder Monade mit ihren Vorstellungen sich ein Streben verbindet." — Fischer identifiziert sogar das Streben mit der Vorstellung. Er sagt S. 417 f.: „Die Perzeption ist immer eine Handlung oder ein thätiges Streben." „Dafs die Perzeption thätige Vorstellung ist, erklärt der Ausdruck: „Appetition". „Die Vorstellung existiert in den Dingen als deren eigenes Streben". Mir ist es unmöglich, mit dieser Gleichstellung einen klaren Gedanken zu verbinden. — Zuweilen wird das Streben auch in der Weise neuerer Systeme als ein Resultat der aktiven und passiven Kraft, als Folge davon hingestellt, dafs die an sich unendliche Aktivität der Substanz durch die passive Kraft begrenzt, gehemmt werde. Diese Auffassung ist Leibniz gänzlich fremd, und man schiebt ihm damit Ansichten späterer Philosophen unter. Er führt stets das Streben als ein drittes, zu dem aktiven und passiven Vermögen hinzukommendes Prinzip an, das den Übergang aus der Anlage in die Wirklichkeit vermittelt.

der Bewegung abgeleitet hat, folgendes zur Begründung der Vorstellungen: „Jede Entelechie hat eine innere Veränderung, der gemäfs äufsere Veränderungen sich vollziehen. Aber die Vorstellung ist nichts anderes als die Repräsentation der äufseren Veränderung in der inneren“ (7, 330 E.). „Die Seele ist das Prinzip der inneren Handlung in dem Einfachen, der eine äufsere Handlung entspricht. Und dieses Entsprechen des Innern und des Äufsern oder die Repräsentation des Äufsern in dem Innern konstituiert eine Vorstellung“ (7, 529).

Dritter Abschnitt.

Der Begriff des Körpers. Der Widerstand und die passive Kraft. Rückblick auf die dynamischen Untersuchungen Leibnizens.

Es bleibt uns noch die Untersuchung Leibnizens über den Widerstand des Körpers. Da dieselbe aber die Kenntnis einiger sonstiger Bemerkungen des Philosophen voraussetzt, so wollen wir diese im voraus erledigen, damit die folgende Darstellung keine Unterbrechung erleide.

Leibniz sagt öfter, der Körper könne nicht in der Ausdehnung schlechthin bestehen, weil diese ein blofs relativer und abstrakter Begriff sei. Da indessen die bezüglichen Sätze mifsverstanden worden sind, so müssen wir die hauptsächlichsten derselben wörtlich anführen.

„Die Natur des Körpers, erklärt der Philosoph, kann nicht in der blofsen Ausdehnung bestehen, weil der Begriff der Ausdehnung relativ auf etwas ist, was ausgedehnt werden mufs, und eine Diffusion oder Wiederholung einer gewissen Natur bezeichnet . . . . Sie ist kein absolutes Prädikat, sondern ein relatives und kann daher nicht von der Natur desjenigen, was verbreitet wird, getrennt werden, nicht mehr als die Zahl von der gezählten Sache . . . . Durch die Diffusion des Widerstandes nun wird die Materie konsti-

tuiert u. s. w." (4, 393 f.). „Der Begriff der Ausdehnung ist abgeleitet, fast wie der der Zahl oder Zeit; denn die Ausdehnung ist relativ und setzt etwas voraus, was ausgedehnt wird, ebenso wie die Zahl" (589). „Durch die Ausdehnung allein wird keine Substanz konstituiert, da der Begriff derselben unvollständig ist; auch wird die Ausdehnung nicht durch sich selbst begriffen, sondern ist ein auflösbarer und relativer Begriff. Es wird daher etwas vorausgesetzt, was kontinuierlich verbreitet wird, wie die weifse Farbe in der Milch, die Geschmeidigkeit und die Schwere in dem Golde, wie der Widerstand in der Materie. Denn die Kontinuität an sich ist nicht mehr eine Substanz als die Menge oder die Zahl" (2, 169 f.). „Die Ausdehnung ist nur etwas Modales, wie die Zahl und die Zeit, nicht eine Substanz, da sie abstrakt eine mögliche Menge koexistierender Dinge bezeichnet" (195). „Die Ausdehnung, wenn man sie von dem Ausgedehnten unterscheidet, ist etwas Abstraktes, wie die Dauer oder die Zahl, wenn sie von den Dingen getrennt werden. Die Ausdehnung, die Dauer, die Zahl ohne Dinge sind blofse Möglichkeiten. Auch bezieht sich die Ausdehnung auf eine Natur, deren Diffusion sie ist" (234). „Die Ausdehnung ist das Abstraktum des Ausgedehnten und ist nicht mehr eine Substanz als die Zahl oder Menge und drückt nichts anderes aus als die simultane Diffusion einer Natur, die ausgedehnt oder ausgebreitet werden mufs. Daher ist der Begriff der Ausdehnung relativ oder die Ausdehnung von etwas. Die Natur aber, welche sich verbreitet, ist das, was den physischen Körper konstituiert, und kann nur in dem Prinzip des Handelns und Leidens gefunden werden" (269). „Die Ausdehnung ist nur ein Abstraktum und fordert etwas, was ausgedehnt wird. Sie hat ein Subjekt nötig, sie ist etwas auf dies Subjekt Bezügliches, wie die Dauer. Sie setzt eine Eigenschaft, ein Attribut, eine Natur dieses Subjekts voraus, welche sich ausdehnt, sich verbreitet mit dem Subjekt. Die Ausdehnung ist die Diffusion dieser Qualität oder Natur: z. B. in der Milch giebt es eine Verbreitung

der weifsen Farbe, in dem Körper eine Ausdehnung der Antitypie oder der Materialität" (6, 584; ebenso 585, überhaupt 580 586). Vgl. ferner noch 4, 467, 499; 2, 183 f., 195, 227 u. a.

Nach der herkömmlichen Meinung würde nun der Inhalt dieser Sätze der folgende sein: Die Thatsache, dafs der Körper einen Raum einnimmt, die Raumerfüllung läfst sich nur durch Substanzen erklären, welche den Raum ausfüllen, und diese können nur als aktive, resp. passive Kräfte bestimmt werden; mithin müssen wir solche Kräfte im Körper anerkennen. Diese Auseinandersetzungen würden daher dem Nachweise dienen, dafs dem Körper Kräfte zu Grunde liegen, ihre Tendenz würde diese sein, die Annahme von unteilbaren Wesen und näher von Kräften in der Materie zu rechtfertigen, kurz, die Prinzipien des Körpers festzustellen. Sie würden mithin mit den Erörterungen Leibnizens über die Einheit des Körpers, über die Bewegung und den Widerstand, die sich ja auch mit der Frage nach dem Prinzip des Körpers beschäftigen, vollständig auf eine Linie gestellt werden müssen. Wie der Philosoph in diesen Erörterungen zeigt, dafs die körperliche Substanz in einer Seele bestehen müsse, dafs die Bewegung und der Widerstand die Einführung einer aktiven und passiven Kraft notwendig mache, so würde er auch hier zeigen, dafs die Raumerfüllung des Körpers nur als eine Folge und Wirkung von Kräften gedacht werden könne*).

Diese Auffassung ist indessen unmöglich. Und zwar ist sie es schon aus allgemeinen Gründen. Die Raumerfüllung, müfste Leibniz hiernach folgern, kann nur durch Kräfte entstehen, welche den Raum einnehmen, mithin mufs

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 106: „Das Wesen des Körpers kann nicht in der Ausdehnung als solcher bestehen. Denn jede Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, und aus der blofsen Ausdehnung läfst sich die Widerstandskraft der Körper so wenig erklären, dafs vielmehr die Ausdehnung oder Raumerfüllung sich nur als eine Wirkung der Kraft begreifen läfst, welche den Widerstand der Körper gegeneinander, ihr Wirken und Leiden bewirkt."

sich der Körper aus Kräften zusammensetzen. Allein wir haben schon früher hinreichend bewiesen, dafs der Philosoph überhaupt nirgends von der Frage ausgeht, wie der Körper entstehe, er kann also auch hier nicht die Frage behandeln, wie die Raumerfüllung des Körpers entstehe. Aufserdem würde dies voraussetzen, dafs die Substanzen sich zu dem Körper wie die Bestandteile zu dem aus ihnen bestehenden Ganzen verhalten; sie müfsten die Komponenten, die Elemente des Körpers darstellen. Das würde aber im Widerspruch mit allen sonstigen Lehren des Philosophen stehen, wonach die Substanzen nicht die Elemente von Körpern, sondern wesentlich die Seelen zu Körpern bilden. Und endlich können die Substanzen, die Kräfte überhaupt gar keinen Raum erfüllen, da sie einfach und rein geistiger Natur sind; sie können also auch nicht zu dem Zwecke angenommen worden sein, um die Raumerfüllung begreiflich zu machen, sie können nicht mit der Thatsache der Raumerfüllung begründet worden sein.

Nun aber und vor allem ist jene Auffassung auch mit der eigenen Darstellung Leibnizens in einem solchen Mafse unverträglich, dafs man sich fast wundern mufs, wie dieselbe nicht nur hat aufkommen, sondern auch sich allgemein hat festsetzen können. Nach dieser Auffassung würde der Philosoph nämlich, wenn er hier von der Ausdehnung spricht, immer die Raumerfüllung meinen. Allein dazu würde fast keine einzige seiner bezüglichen Bemerkungen passen. Wenn er, wie die angeführten Beispiele beweisen, überall sagt, die Ausdehnung sei ein blofser Beziehungsbegriff, sie beziehe sich auf eine Natur, deren Diffusion sie sei, sie sei etwas Auflösbares und Relatives, etwas Modales, eine reine Möglichkeit, sie „bezeichne", „drücke aus" die Verbreitung einer Natur, sie sei ein unvollständiger Begriff, ein blofses Abstraktum, wenn er sie in vollem Einklang damit den Begriffen der Dauer, der Menge, der Zahl gleichsetzt, so ist ja dies alles ganz unverständlich, wenn er unter der Ausdehnung die Raumerfüllung versteht. Denn die Raumerfül-

lung würde zwar nicht existieren können ohne Substanzen, die den Raum erfüllen, sie würde nur durch solche Substanzen entstehen können, aber deshalb wäre sie doch nicht ein bloßer Beziehungsbegriff, ein relativer und auflösbarer Begriff, etwas bloß Modales, eine einfache Möglichkeit, ein leeres Abstraktum, wie die Dauer u. dgl. So wenig z. B. der Satz, daß es keine Bewegung und keinen Widerstand geben könne ohne das Vorhandensein von Kräften, daß diese Phänomene nur durch die letzteren entstehen können, dem anderen gleichgestellt werden könnte, daß dieselben relative Begriffe, bloße Möglichkeiten, pure Abstrakta seien, genau ebensowenig würde dies in Bezug auf die Raumerfüllung angehen. Die Raumerfüllung würde eine Folge der raumerfüllenden Substanzen, sie würde also eine sekundäre, aus den Substanzen resultierende Erscheinung, aber sie würde doch unter allen Umständen etwas Thatsächliches, Wirkliches, Konkretes und mithin nicht ein Abstraktum sein. Wie gänzlich unvereinbar besonders dieser letztere Ausdruck Leibnizens mit der herkömmlichen Ansicht ist, geht schlagend schon aus dem Umstande hervor, daß man ja den Philosophen gerade beweisen läßt, die Raumerfüllung könne nur eine Wirkung der Kräfte sein, könne nur durch diese zustande kommen, womit doch bereits vorausgesetzt ist, daß sie etwas Konkretes sei; denn was entsteht, ist notwendig auch etwas Konkretes, und ein Abstraktum kann nicht die Wirkung von Kräften sein. Welche Auslegung man daher der Darstellung Leibnizens zu geben hat, kann im übrigen fraglich sein, daß aber die traditionelle Auslegung falsch ist, das ergiebt sich aus diesen Thatsachen jedenfalls mit vollkommener Gewißheit.

Dieselbe ist aber noch aus einem anderen Grunde zu verwerfen. Würde es sich hier für Leibniz um das Prinzip der Raumerfüllung handeln, so hätte er doch nur ausführen können, daß die Ausdehnung (die Raumerfüllung) durch eine Substanz bedingt sei, durch welche der Raum erfüllt werde, welche den Raum einnehme. Allein

auch dies ist nicht der Fall. Der Philosoph erklärt nicht, daſs die Ausdehnung eine Substanz erfordere, die den Raum erfülle, sondern daſs sie sich auf eine Natur beziehe, welche ausgedehnt, ausgebreitet werde, daſs sie die Ausbreitung einer Natur bezeichne. Daſs dies aber ganz heterogene Gedanken sind, leuchtet sofort ein, sobald man es mit den letzteren Ausdrücken nur einigermaſsen genau nimmt. Es ist doch ein auſserordentlicher Unterschied, ob man sagt, eine Substanz fülle einen Raum aus, oder ob man sagt, irgend eine Natur werde ausgedehnt, werde kontinuierlich verbreitet, so etwa, wie die weiſse Farbe in der Milch verbreitet wird. Eine Substanz, die einen Raum erfüllt, wird deshalb doch nicht ausgedehnt, verbreitet. Ja, Leibniz hätte nach der bisherigen Meinung nicht bloſs lehren müssen, daſs die Raumerfüllung eine Substanz, sondern daſs sie viele einzelne unteilbare Substanzen voraussetze, durch welche der Raum erfüllt werde. Diese Wendung würde aber in einem noch auffälligeren Widerspruche mit seinen Worten stehen, daſs die Ausdehnung eine Natur in sich begreife, welche ausgedehnt, ausgebreitet wird. Denn jene vielen Substanzen würden zwar einen Raum ausfüllen, aber sie würden doch nicht ausgedehnt werden; weder würde die einzelne von ihnen, noch auch würden sie alle zusammen ausgedehnt werden. Ja, der Satz, viele einzelne Substanzen werden ausgedehnt, verbreitet, würde offenbar unsinnig sein, indem die Verbreitung ihrem Begriffe nach sich immer auf eine Natur bezieht, welche verbreitet wird. Überhaupt ist es schon unmöglich, zu sagen, eine Substanz werde ausgedehnt, verbreitet. Eine Substanz ist, was sie ist, sie kann einen Raum erfüllen, aber sie kann nicht verbreitet werden; das wäre ein Widerspruch gegen den Begriff der Substanz. Eine Eigenschaft kann verbreitet werden, aber nicht eine Substanz. So folgt auch aus diesen Betrachtungen die vollständige Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Ansicht.

Zugleich aber führen dieselben auf den richtigen Weg. Leibniz beschäftigt sich nämlich in den vorliegenden Erörte-

rungen überhaupt nicht mit der Raumerfüllung, mit der Erfüllung eines Raumes durch eine Substanz, sondern mit der Ausdehnung selbst einer Natur, mit der Ausbreitung selbst einer Eigenschaft. Und sobald wir davon ausgehen, werden die Auslassungen des Philosophen sofort sonnenklar. Die Ausdehnung, die Ausbreitung selbst ist nämlich überhaupt gar kein vollständiger Begriff. Sie bezieht sich vielmehr auf irgend eine Natur, eine Eigenschaft, die ausgebreitet wird, sie drückt die Verbreitung dieser Natur aus, sie besagt nur, dafs irgend eine Eigenschaft verbreitet werde, so wie in der Milch die Eigenschaft der weifsen Farbe, in dem Golde die Eigenschaft der spezifischen Schwere sich verbreitet; sie ist daher ein relativer, auflösbarer Begriff, etwas Modales, ein Abstraktum, gerade so wie die Dauer, die Zahl, wenn sie von den dauernden, gezählten Dingen getrennt werden, reine Abstrakta, reine Möglichkeiten sind. So befinden wir uns also in völliger Übereinstimmung mit dem Philosophen.

Allein diese Sätze dürfen, wie wir nochmals betonen, nicht mifsverstanden werden. Die Ausdehnung bezeichnet die Verbreitung irgend einer Natur. Aber, wie es sich hier überhaupt nicht um die Raumerfüllung, sondern um die Ausdehnung selbst handelt, so heifst das auch nicht, die Ausdehnung bezeichne die Erfüllung eines Raumes mit einer Substanz oder mit vielen Substanzen, sondern es heifst, sie bezeichne die Ausbreitung selbst einer Natur. Das sind gänzlich verschiedene Dinge, und auf die Erkenntnis dieses Unterschiedes kommt gerade alles an. Ehe man sich darüber klar geworden ist, ist es nicht möglich, zu einer Einsicht in die Erörterungen Leibnizens über das Prinzip des Widerstandes zu gelangen; hier liegt der Schlüssel für das Verständnis dieser Erörterungen, und es wird nicht gelingen, eine befriedigende Erklärung für die letzteren zu geben, so lange man diesen Punkt nicht berücksichtigt. Übrigens beachte man auch noch: wir sagen nicht, die Ausdehnung bezeichne die Ausbreitung einer Substanz, was,

wie bereits bemerkt, unsinnig wäre, da eine Substanz nicht ausgebreitet werden kann, sondern wir sagen, die Ausdehnung bezeichne die Ausbreitung einer Natur, einer Eigenschaft, einer Qualität, wie sich denn auch Leibniz selbst durchgängig dieser Ausdrücke, insbesondere des ersteren, bedient.

Führt nun aber Leibniz in den in Frage stehenden Auseinandersetzungen nicht den Nachweis, dafs die Prinzipien der Raumerfüllung in den unteilbaren Substanzen gesucht werden müssen, sondern dafs der Begriff der Ausdehnung selbst, der Ausbreitung selbst ein blofses Abstraktum sei, so kann es überhaupt nicht die Tendenz dieser Auseinandersetzungen sein, das Prinzip des Körpers abzuleiten, sondern nur die, den Begriff desselben klarzustellen. Descartes hatte nämlich den Begriff des Körpers mit demjenigen der Ausdehnung schlechthin identifiziert. Eine solche Identifikation ist nun aber nach Leibniz unmöglich, da vielmehr die Ausdehnung etwas Relatives ist, sich auf eine Natur bezieht, welche ausgedehnt wird. Mithin besteht der Körper seinem Begriffe nach nicht in der Ausdehnung schlechthin, sondern in der Ausdehnung, in der Ausbreitung einer Natur und näher natürlich in der Ausbreitung der Thätigkeit und der Widerständigkeit. Und dieser Gedanke allein ist es, den Leibniz in seinen obigen Ausführungen aussprechen will.

Also um den Begriff und nicht um das Prinzip des Körpers handelt es sich hier! Beides sind sehr verschiedene Dinge; das letztere ist noch keineswegs mit dem ersteren gegeben! Bei Descartes fiel allerdings beides zusammen; denn wenn man das Wesen des Körpers in der Ausdehnung schlechthin sieht, so wird diese auch das Prinzip des Körpers ausmachen müssen. Nicht so bei Leibniz. Damit, dafs der Philosoph den Begriff des Körpers nicht in die blofse Ausdehnung, sondern in die Ausbreitung einer Natur setzt, ist noch nicht das Geringste darüber entschieden, worin das Prinzip des Körpers gefunden werden müsse, ist

durchaus noch nicht gesagt, dafs die körperliche Substanz eine aktive und passive Kraft sein müsse, geschweige denn, dafs diese Kräfte in der Weise bestimmt werden müssen, wie es Leibniz gethan hat. Freilich mufs zugegeben werden, dafs die Bestimmung des körperlichen Prinzips jedesmal zu dem Begriffe in Beziehung stehen wird, den man sich von dem Körper gebildet hat; ja, wir werden sogleich zeigen, dafs der Begriff des Körpers, wie ihn Leibniz angiebt, auf das engste mit seiner Stellung zu der Frage nach den Prinzipien der Dinge zusammenhängt. Aber deshalb darf doch das eine nicht mit dem anderen verwechselt werden!

Steht nun aber in dieser ganzen Erörterung lediglich der Begriff des Körpers zur Diskussion, so hat sie mit den Erörterungen über die Einheit des Körpers, über die Bewegung und den Widerstand unmittelbar gar nichts zu schaffen, da es bei diesen vielmehr auf das Prinzip des Körpers abgesehen ist. Wenn man dieselbe vielmehr in ein Verhältnis zu den letzteren bringen will, so wird man sagen müssen, dafs sie diesen vorausgesetzt sei, ihnen vorangeschickt werden müsse; denn ehe man nach dem Prinzip des Körpers forschen kann, mufs man zuvor den Begriff desselben festgestellt haben*). Aber man darf sie nicht, wie

*) Deshalb hätte ich auch eigentlich die Darstellung der Monadenlehre mit der Bestimmung des Begriffs des Körpers beginnen und erst dann auf die Untersuchungen über das Prinzip desselben (also diejenigen über die Einheit des Körpers, über die Bewegung und den Widerstand) eingehen müssen. Ich habe dies indessen aus dem Grunde nicht gethan, weil der Begriff des Körpers, wie ihn Leibniz definiert, auf das engste mit seinem ganzen Standpunkte zusammenhängt, ja ohne eine Kenntnis desselben gar nicht verstanden werden kann, dieser Standpunkt aber nicht schon ursprünglich von mir als bekannt vorausgesetzt werden konnte, vielmehr erst umständlich abgeleitet und begründet werden mufste, eine Begründung, welche in hinlänglichem Mafse nur durch eine Betrachtung der Auseinandersetzungen des Philosophen über das Prinzip des Körpers gegeben werden konnte. Jede künftige Darstellung der Monadenlehre dagegen würde, falls man überhaupt den von mir angegebenen Standpunkt Leibnizens als den richtigen anerkennt, zuerst diesen erklären, alsdann den vollständigen Begriff des Körpers (und dieser ist, wie das Spätere zeigen wird, mit den obigen Bestimmungen noch nicht erschöpft) darlegen müssen, und erst dann würde sie sich zu der Erörterung über die Prinzipien des Körpers wenden dürfen. Nur so erhält man einen klaren Überblick über das System.

man bisher gethan hat (vgl. oben S. 139), mit jenen vermischen und auf eine Linie stellen, falls überhaupt einmal Klarheit in diese Dinge kommen soll.

Es erübrigen nun noch einige Worte über den Zusammenhang der obigen Definition des Körpers mit der sonstigen Lehre des Philosophen. Gewöhnlich pflegt man nämlich, wenn es sich um den Begriff des Körpers handelt, diesen als eine Substanz zu bestimmen, welche den Raum erfüllt, und diese Substanz pflegt man sich dann als die Ursache des Widerstandes und der Bewegung zu denken. Nach Leibniz hingegen ist der Körper nicht eine Substanz, welche den Raum erfüllt, sondern er besteht in der Ausdehnung selbst einer Natur, in der Ausbreitung selbst der Thätigkeit und des Widerstandes. Wie erklärt sich diese eigentümliche Vorstellung?

Der Grund dafür liegt, wie man schon bemerkt haben wird, offenbar in dem besonderen Standpunkte, welchen der Philosoph zu der Welt der Erscheinungen einnimmt. Leibniz nimmt ja, wie wir nachgewiesen haben (vgl. S. 63 ff.), nicht an, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, und also auch der Körper, die Erscheinungen äufserer Substanzen, sondern dafs sie selbst in uns repräsentiert seien; und dementsprechend fragt er auch in seinen Untersuchungen, welche sich mit dem Prinzip des Körpers beschäftigen, nicht danach, wie der Körper und seine Eigenschaften entstehen, was ihnen zu Grunde liege, sondern er fragt nach dem Prinzip des Körpers selbst. Sobald man aber dies beachtet, wird es sofort klar, wie der Philosoph zu der angegebenen, von der gewöhnlichen so weit abliegenden Begriffsbestimmung des Körpers kam und kommen mufste. Denn setzt er voraus, dafs der Körper nicht die Erscheinung eines Objektiven, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei, so konnte er natürlich unter dem Körper nicht den Grund und die Ursache dafür, dafs er einen Raum erfüllt, nicht ein Wesen verstehen, durch welches die Erscheinung der Raumerfüllung entsteht, oder, was ja vollständig dasselbe bedeutet, er

konnte unter ihm nicht eine Substanz verstehen, welche den Raum erfüllt, sondern er mufste den Begriff desselben in die Ausdehnung selbst einer Natur setzen. Denn würde er ihn als die Ursache der Raumerfüllung, als eine raumerfüllende Substanz bestimmt haben, so würde dies ja erfordern, dafs er von der Überzeugung ausgehe, der Körper sei die Erscheinung irgend eines Realen, er sei die Wirkung desselben, was seinem Standpunkte widerspräche. So ist es eine vollständig unausweichliche Konsequenz dieses eigentümlichen Standpunktes, dafs er den Körper nicht in einer Substanz, einem Wesen, welches den Raum erfüllt, sondern nur in der Ausdehnung selbst einer Natur und näher in der Ausdehnung selbst der Thätigkeit und des Widerstandes bestehen lassen konnte. Und dafs Leibniz diese letztere Lehre wirklich überall vertreten hat, das ist wiederum ein neuer und glänzender Beweis für die Richtigkeit jenes Standpunktes.

Hiernach wenden wir uns zu der Untersuchung über den Widerstand des Körpers.

Wie nämlich die Bewegung auf eine aktive, so weist der Widerstand auf eine passive Kraft hin. Denn wenn es in dem Körper nichts anderes als Ausdehnung giebt, so können wir keinen Grund für die Thatsache des Widerstandes angeben.

„Wenn das Wesen des Körpers", sagt Leibniz, „in der Ausdehnung bestände, so müfste diese bloſse Ausdehnung genügen, um für alle Eigenschaften des Körpers einen Grund anzugeben. Aber das ist nicht der Fall. Wenn es in dem Körper nur die Ausdehnung oder die Lage gäbe, d. h. das, was der Geometer darin erkennt, verbunden mit dem bloſsen Begriff der Veränderung, so würde diese Ausdehnung in Rücksicht auf diese Veränderung indifferent sein, und das Resultat des Zusammentreffens der Körper würde sich durch die bloſse geometrische Zusammensetzung der Bewegungen ergeben, d. h. der Körper würde nach dem Zusammenstofs" (mit einem ihm begegnenden Körper) „stets mit einer Bewegung

gehen, die gleich der Differenz der beiden Geschwindigkeiten ist. Und in dem Falle, dafs ein schnellerer Körper einen langsameren einholen würde, würde der langsamere die Geschwindigkeit des anderen erhalten, und sie würden im allgemeinen nach dem Zusammenstofs stets miteinander gehen, und im besonderen würde derjenige, der in Bewegung ist, denjenigen, der in Ruhe ist, ohne Veränderung seiner Geschwindigkeit mit sich führen, was mit der Erfahrung unvereinbar ist" (4, 464 f.). „Durch die blofse Ausdehnung kann man keinen Grund dafür angeben, dafs die Materie der Bewegung widersteht, oder dafür, dafs ein in Bewegung befindlicher Körper einen ruhenden nicht mit sich führen kann, ohne dadurch verzögert zu werden. Denn die Ausdehnung ist an sich indifferent gegen Bewegung und Ruhe" (466 f.). „Wenn es nur eine ausgedehnte Masse gäbe in dem Körper, so würde folgen, dafs der geringste Körper dem gröfsten, der in Ruhe ist und dem er begegnete, dieselbe Geschwindigkeit giebt, die er selbst hat, ohne von der seinigen zu verlieren" (446). Ebenso 2, 170 f., 184, 186 f.; 4, 395, 510; besonders auch 7, 280—283 u. a.

Dafs die passive Kraft, welche Leibniz auf Grund dieser Erwägungen für notwendig erachtet, zu dem Körper in demselben Verhältnis steht, wie die Seele zu ihrem Leibe, darauf braucht nach dem früheren kaum besonders hingewiesen zu werden. Denn sie bildet ja mit der unteilbaren Einheit oder der Seele, die wir in unserem ersten, und der aktiven Kraft, die wir in dem zweiten Abschnitte deduzierten, *eine* und dieselbe Substanz; sie mufs also auch dieselbe Beziehung zu dem Körper wie diese haben. Das ist ein vollkommen sicherer Schlufs, der nicht umgangen werden kann, falls diese Untersuchung mit den früher behandelten überhaupt noch in Zusammenhang stehen soll. Auch hier will also Leibniz nicht zeigen, dafs der Körper ein Produkt von Kräften sei, sondern dafs ihm *eine* passive Kraft innewohnen müsse, welche die Seele, aber nicht ein Element desselben bildet.

Diese Darstellung des Philosophen stellt nun an den Scharfsinn des Interpreten vielleicht noch gröfsere Anforderungen als die entsprechende der beiden vorigen Abschnitte. Es ist aber selbstverständlich, dafs eine richtige Erklärung derselben und insbesondere eine richtige Einsicht in den Zweck und die Beschaffenheit der passiven Kraft gar nicht möglich ist, bevor wir uns darüber unterrichtet haben, worin nach Leibniz das Wesen des körperlichen Widerstandes besteht. Wir müssen uns daher zunächst um eine quellenmäfsig gesicherte Antwort auf diese Frage bemühen.

Bisher hat man nun gemeint, Leibniz begreife den Widerstand als eine Thätigkeit des Körpers, die darauf gerichtet ist, seinen Raum zu behaupten und seinen jeweiligen Zustand aufrecht zu erhalten, mithin fremde Körper, die in jenen einzudringen und diesen zu verändern suchen, von sich abzuwehren, ihnen entgegen zu wirken, dergestalt, dafs der Körper nicht durchdrungen und nur mit Mühe bewegt werden kann, kurz er begreife den Widerstand als eine Reaktion des widerstehenden Körpers gegenüber dem ihn angreifenden Körper. Allerdings hat man diese Ansicht niemals aus den Quellen begründet — man hätte es auch nicht gekonnt, da in diesen nichts davon steht — aber dennoch hat man sie, sei es, weil es einmal so hergebracht war, sei es, weil man sich selbst die Thatsache des Widerstandes in dieser Weise zurechtzulegen pflegt und daher als unmittelbar feststehend annimmt, dafs es auch Leibniz gethan haben müsse, allgemein acceptiert, und man ist auch nicht einmal auf den Gedanken gekommen, dafs dieselbe irrig sein könne*). Nichtsdestoweniger ist auch sie vollständig falsch: eine Auffassung von der Natur des Widerstandes, wie sie hier vertreten wird, liegt dem Philosophen gänzlich fern.

Und ein paar einfache Überlegungen zeigen auch, dafs er dieselbe gar nicht gehabt haben kann. Denn fürs erste,

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 106 und 119 Anm.

bestände der Widerstand in einer Reaktion, so würde diese doch nicht nach Art der Wirkungen abstofsender oder expansiver Kräfte, sondern nur als eine Bewegung gedacht werden können. Nach allgemeiner Zustimmung bestehen ja doch die Grundbestandteile alles Seienden nach Leibniz in einfachen Wesen, die weder expansive noch abstofsende Kräfte sind, in denen es vielmehr gar nichts Positives giebt als eine rein geistige Thätigkeit, welche Thätigkeit im Aggregat eben als Bewegung erscheint. Mithin kann es auch in der Welt der Phänomene keine anderen positiven Vorgänge geben als Bewegungen. Folglich müfste mit Notwendigkeit auch der Widerstand eine Bewegung und näher eine Gegenbewegung des widerstehenden Körpers gegen den ihn angreifenden darstellen, er müfste die Folge einer solchen Gegenbewegung sein. Eine andere Theorie wäre vom Standpunkte der Monadenlehre aus undenkbar und vollständig ausgeschlossen. Dafs dieselbe nun aber ganz und gar unhaltbar wäre, ist leicht zu sehen.

Leibniz begründet ja die Notwendigkeit einer passiven Kraft damit, dafs, wenn in der Materie weiter nichts zu finden wäre als die Ausdehnung und die Ortsveränderung, für den Widerstand derselben kein Grund angegeben werden könne, indem vielmehr in diesem Falle folgen würde, dafs der gröfste ruhende Körper von dem kleinsten in Bewegung befindlichen fortgerissen werden könne u. dgl. (vgl. S. 147 f.). Und das ist ja der Inhalt aller Ausführungen des Philosophen in Bezug auf den Widerstand. Kann nun aber der Widerstand nach diesen Ausführungen nicht aus der bloſsen Ausdehnung und Bewegung begriffen werden, so kann er also nicht selbst wieder in einer Bewegung bestehen, sondern mufs eine selbständige Eigenschaft der Materie bilden. Das ist ein Satz, der nicht den geringsten Widerspruch duldet. Ja, Leibniz beweist sogar ausdrücklich, dafs, wenn wir in dem Körper nur Ausdehnung und Veränderung anerkennen, sich daraus die Konsequenz ergeben würde, dafs ein sich bewegender Körper nach dem Zusammenstofse mit einem

anderen, welcher sich gegen ihn bewegt, mit einer Geschwindigkeit gehen würde, welche gleich der Differenz beider Geschwindigkeiten ist, was der Erfahrung zuwider sei. Mithin kann der Widerstand nicht selbst durch eine solche Gegenbewegung hervorgebracht werden. Das ist schlechtweg unmöglich.

Besonders zu erwähnen sind noch folgende beiden Stellen: „Indem ich als Jüngling annahm, dafs die Materie an sich indifferent gegen Bewegung und Ruhe sei, so schlofs ich daraus, dafs der gröfste ruhende Körper von dem kleinsten, der ihn angreift, ohne Schwächung des angreifenden bewegt werden müsse . . . . Daher bewirkten zwei Erwägungen, dafs ich nachher anerkannte, die Materie sei von Gott so geschaffen, dafs ihr ein Widerstand innewohne, durch den der Körper an sich der Bewegung widersteht“ (2, 170 f.), dafs ihr also aufser der Ausdehnung und der Ortsveränderung auch noch eine besondere Widerständigkeit innewohne, woraus handgreiflich hervorgeht, dafs diese letztere nicht aus der Bewegung abgeleitet werden kann. Ebenso schildert der Philosoph anderswo, wie er früher alle mechanischen Gesetze aus den Begriffen der Ausdehnung und der Ortsveränderung zu erklären unternommen habe, wie er aber auf diesem Wege zu erfahrungswidrigen Resultaten gelangt sei; „denn zu sagen, dafs die Materie widerstehe, das heifst etwas behaupten, was aus der einfachen Natur des Körpers und der Bewegung, wie wir sie oben angenommen haben, wenn wir nämlich nichts anderes in ihr begreifen als die Raumerfüllung und die Veränderung, nicht hergeleitet werden kann.“ Und in Übereinstimmung hiermit heifst es dann später: „Aber als ich nachdachte, wie man über die Erscheinung Rechenschaft geben könne, dafs, wenn die Masse vermehrt werde, die Geschwindigkeit sich vermindert, so entdeckte ich, dafs diese sogenannte Trägheit der Körper aus dem blofsen Begriffe der Materie und der Bewegung nicht abgeleitet werden könne“ (7, 281 u. 283), womit also unzweideutig gesagt ist, dafs wir dem Körper

aufser der Ausdehnung und der Ortsveränderung noch eine dritte von diesen verschiedene und nicht aus ihnen erklärbare Eigenschaft, nämlich den Widerstand, die Trägheit zuteilen müssen. Aus alledem ergiebt sich unwidersprechlich, dafs die Widerständigkeit des Körpers nicht auf einer Bewegung, sie sei welcher Art auch immer, beruhen könne.

Allein auch die sonstigen Äufserungen des Philosophen lassen darüber keinen Zweifel. Wenn er zunächst aufserordentlich häufig sagt, dafs die Materie, der Widerstand etwas rein Passives sei, so folgt ja schon daraus, dafs der letztere nicht in einer Reaktion, einer Gegenbewegung bestehen könne; denn sonst wäre er eben etwas eminent Aktives. — Sodann bemerkt er auch ausdrücklich, dafs der Materie, sofern wir blofs die Ausdehnung und die Widerständigkeit (die „materia nuda") an ihr betrachten, keine Bewegung zukomme, dafs sie insoferne nicht aktiv sei, dafs sie erst durch das Hinzutreten der Bewegung, bez. ihres Prinzips, der aktiven Kraft, Aktivität erhalte. So lesen wir z. B.: „Die Ausdehnung oder was im Körper geometrisch ist, wenn es für sich (nude) genommen wird, hat nichts in sich, woraus die Bewegung hervorgeht; ja die Materie widersteht vielmehr der Bewegung kraft ihrer Trägheit . . . . und wie in der Materie die Trägheit der Bewegung entgegengesetzt ist, so ist auch in jedem Körper, vielmehr in jeder Substanz eine natürliche Beharrlichkeit der Veränderung entgegengesetzt" (4. 510 f.). Also der Widerstand besteht so wenig in einer Bewegung, dafs vielmehr, wenn man nur die Ausdehnung und Widerständigkeit in der Materie berücksichtigt, überhaupt keine Bewegung aus ihr hervorgeht, sondern im Gegenteil ein Widerstand gegen die Bewegung. Ebenso lautet es anderswo: „Die Materie an sich genommen oder die nackte Materie wird durch die Antitypie und Ausdehnung konstituiert . . . . Daher ist es klar, dafs die Materie etwas rein Passives ist, da ihre Attribute" (nämlich Antitypie und Ausdehnung) „keine Handlung in sich schliefsen . . . . Aber wenn wir eine wirkliche Veränderung oder das Prinzip

der Bewegung hinzufügen, so tritt etwas aufser der Materie hinzu" (7, 328). „Die Materie ist das, was in der Antitypie besteht oder was dem Eindringenden widersteht, und daher ist die nackte Materie rein passiv. Der Körper aber hat aufser der Materie auch eine aktive Kraft" (501). „Ohne die aktive Kraft würde die Materie rein passiv sein" (502 M.). „Die Materie ist an sich nicht aktiv" (503 A., auch 489), und solchen Äufserungen begegnen wir überhaupt öfter in den Quellen. — Wenn der Philosoph ferner überall erklärt, die Materie konstituiere sich durch zwei Eigenschaften, die Bewegungsfähigkeit und die Widerständigkeit, wenn er durchgängig die Bewegung und den Widerstand als verschiedene Dinge unterscheidet und einander entgegensetzt, so ist ja selbst diese Thatsache nicht verständlich, wenn der Widerstand doch nur eine Bewegung darstellt. Dann hätte er die Materie, aufser durch die Bewegung und den Widerstand, auch durch die Kohäsion, die Elastizität und verschiedene andere Eigenschaften, die doch nach Leibniz bekanntlich auch durch die innere Bewegung der Materie verursacht werden, sich konstituieren lassen müssen, was indessen niemals geschieht. — Auch wäre endlich durchaus nicht einzusehen, wie neben der Bewegung der Körperteilchen, durch welche die Kohäsion und Elastizität bewirkt wird, noch eine andere, durch welche der Widerstand bewirkt wird, Platz haben könnte: denn dafs die letztere nicht mit der ersteren würde identifiziert werden können, dafs der Widerstand nicht aus der Kohäsion abgeleitet werden könnte, ist klar und hat Leibniz selbst gesagt (5, 111 f.).

Wenn aufserdem der Widerstand sich auf die Bewegung gründen, mit dieser schon gegeben sein würde, so wäre es unbegreiflich, warum der Philosoph neben der Untersuchung über das Prinzip der Bewegung noch eine solche über dasjenige des Widerstandes anstellt und vollends beide Untersuchungen auf das Schärfste voneinander trennt; mit dem gleichen Rechte hätte er dann auch eine besondere Auseinandersetzung über das Prinzip der Kohäsion und dergleichen

geben können, was er bekanntlich nicht gethan hat. Und überhaupt ist es schon jemals jemandem ernstlich in den Sinn gekommen, die Erscheinung des Widerstandes durch diejenige der Bewegung erklären zu wollen? Warum also sollen wir Leibniz solche Ungereimtheiten imputieren? Entweder man erkennt in dem Körper überhaupt keinen Widerstand gegen die Bewegung an, sondern man gesteht ihm nur Ausdehnung, Raumveränderung und höchstens noch Undurchdringlichkeit zu, wie dies Leibniz früher gethan hat. Oder aber, man erkennt einen solchen Widerstand allerdings an, dann mufs er auch eine selbständige Eigenschaft neben der Bewegung bilden; aber ihn auf die Bewegung zurückführen zu wollen, ist unmöglich.

Zu alledem kommt nun noch ein zweites. Hätte Leibniz den Widerstand in der That als eine Reaktion, eine Thätigkeit aufgefafst, so müfste auch die passive Kraft, da sie ja das Prinzip des Widerstandes ist, aus diesem abgeleitet und nur wegen desselben angenommen wurde, mit Notwendigkeit in einer Thätigkeit bestehen. Das ist ein Satz, den sicherlich niemand wird anfechten wollen. Allein eine solche Konsequenz würde ja allen Angaben Leibnizens über die Natur der passiven Kraft ins Gesicht schlagen. Erklärt er doch überall übereinstimmend, dafs die passive Kraft etwas rein Passives sei, dafs keine Thätigkeit, welcher Art auch immer, aus ihr hervorgehe, dafs die aktive Kraft das alleinige und einzige Prinzip der Thätigkeit in der Substanz darstelle, dafs die letztere ohne die aktive Kraft überhaupt nicht thätig sein würde, dafs die passive Kraft toto genere von der aktiven verschieden sei (vgl. z. B. 4, 512; 7, 523 und oft). Ja, schon der eine Umstand, dafs er die Substanz aus zwei Kräften, der aktiven und der passiven, zusammensetzt, zeigt zur Genüge, dafs die letztere nicht aktiv, nicht thätig sein könne. Denn wäre sie das, so würde sie sich eben nicht von der aktiven Kraft unterscheiden, sondern höchstens eine bestimmte Äufserung dieser letzteren darstellen. Wenn aber Leibniz eine Äufserung der aktiven

Kraft als eine selbständige Kraft neben diese gestellt hätte, so wäre dies nicht blofs ungenau und unklar, wie man gesagt hat, sondern geradezu unbegreiflich, abgesehen davon, dafs er, wenn er so hätte verfahren wollen, den Substanzen noch verschiedene andere Kräfte hätte beilegen müssen, beispielsweise eine Kohäsionskraft, da ja auch die Kohäsion eine Folge, eine Äufserung der aktiven Kraft ist. Die Bestimmung, dafs die Substanz aus zwei Kräften, der aktiven und der passiven, bestehe, stellt es daher allein schon aufser Frage, dafs die letztere nichts Thätiges und der Widerstand also keine Thätigkeit sein könne.

Bisher hat man freilich die Sache gerade umgekehrt angesehen. Man nimmt als sicher an, dafs Leibniz den Widerstand als Reaktion gedacht habe, und da nun hieraus folgen würde, dafs die passive Kraft ebenfalls als Reaktion, als Thätigkeit zu denken sei, damit sich aber der Unterschied der passiven von der aktiven Kraft nicht vertragen würde, so schliefst man, dafs Leibniz sich eben einer Unklarheit schuldig gemacht habe, indem er die Substanz aus zwei Kräften zusammensetzte, dafs er nur hätte sagen dürfen, die eine thätige Kraft äufsere sich teils als Aktion, teils als Reaktion*). Und damit wäre dann einer der fundamen-

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 119 Anm. Es heifst hier: „Es läfst sich hier eine gewisse Unklarheit nicht verkennen . . . . Leibniz hat streng genommen kein Recht, von einer passiven Kraft in den Monaden zu reden und diese der Widerstandskraft der Körper gleichzusetzen. Denn der Widerstand, den ein Körper dem Eindringen eines anderen entgegenstellt, beruht auf derselben Expansivkraft, die sich da, wo sie den Widerstand anderer Körper überwindet, als bewegende Kraft darstellt. Von den zwei Kräften, der Expansiv- und der Attraktivkraft, hat Leibniz nur die erstere angenommen; statt aber jene eine Kraft in zwei Kräfte zu zerlegen, durfte er nur sagen, sie äufsere sich teils als Bewegungs-, teils als Widerstandskraft, teils in der Aktion, teils in der Reaktion; von einer passiven Kraft zu sprechen, ist ungenau.“ In der That liegt hier nicht die geringste Schwierigkeit vor, sobald man den willkürlichen Begriff des Widerstandes als einer Reaktion aufgiebt. Auch ist es nicht richtig, dafs die aktive Kraft eine „Expansivkraft“ sei. Wenigstens versteht man unter einer Expansivkraft doch gewöhnlich eine solche, die ihre Wirkungen über einen bestimmten Raum erstreckt, ausbreitet. Dafs davon aber bei der Leibnizischen Kraft keine Rede sein kann, ist klar, da sie etwas schlechthin Immaterielles ist und

talsten Sätze der Monadenlehre auf eine Unklarheit des grofsen Denkers zurückgeführt. Dafs aber diese Argumentation nicht angeht, springt in die Augen. Wenn man freilich als feststehend voraussetzt, dafs Leibniz von einer Vorstellung über den Widerstand ausgegangen sei, die im Widerspruche mit den Prinzipien seines Systems steht, dann folgt selbstverständlich, dafs es mit diesen Prinzipien nicht richtig bestellt sei. Allein wie kommt man denn eigentlich zu einer solchen Voraussetzung? Hat man denn dieselbe zuvor geprüft und gerechtfertigt oder auch nur den Versuch einer solchen Rechtfertigung gemacht? Ist aber dies nicht der Fall, dann wird sogleich die ganze Argumentation hinfällig. Dann ergiebt sich eben aus der Erwägung, dafs der herrschende Begriff des Widerstandes den Prinzipien des Philosophen widerstrebt, nicht im entferntesten, dafs diese letzteren auf einer Unklarheit beruhen, sondern dafs jener Begriff falsch ist, wie wir vorher ausgeführt haben. Denn ändert man diesen, so ist eben in dem System alles klar und in schönster Ordnung.

Zur Erhärtung alles dessen (obwohl es einer solchen gar nicht mehr bedarf) kann dann zum Schlusse auch noch auf eine Stelle verwiesen werden, an welcher Leibniz ausdrücklich sich gegen die Ansicht verwahrt, als betrachte er den Widerstand als eine Reaktion des widerstehenden Körpers gegenüber dem Andringen eines anderen. „Du sagst", heifst es in einem Briefe an Wagner, „dafs ich der Materie eine aktive Kraft zugesprochen habe, und indem ich ihr einen Widerstand zuteile, zugleich auch eine Reaktion und mithin eine Handlung zugeteilt habe. Da also in der Materie ein aktives Prinzip sei, so scheine dies Prinzip zu den Handlungen der Tiere zu genügen, ohne dafs es dazu einer unzerstörbaren Seele bedürfe. Hierauf erwidere ich nun fürs erste, dafs das aktive Prinzip von mir nicht der nackten

ihre Äufserungen in rein geistigen Thätigkeiten bestehen. Fassen wir die Kraft als Expansivkraft, so kommen wir notwendig zu Fischers verfehlter Theorie, auf die ich weiter unten kommen werde.

Materie zugeteilt wird, welche rein passiv ist und allein in der Antitypie und der Ausdehnung besteht, sondern dem vollständigen Körper, welcher überdies noch eine Entelechie oder ein aktives Prinzip enthält. Ich erwidere zum zweiten, dafs der Widerstand der nackten Materie nicht eine Handlung ist, sondern ein reines Leiden, indem er nämlich eine Antitypie oder Undurchdringlichkeit in sich schliefst, kraft deren sie zwar demjenigen Körper, der in sie eindringen will, widersteht, aber nicht ihn zurückstöfst (repercutit)" (7, 528 f.).

In der That, wenn wir das einschlägige Quellenmaterial über den vorliegenden Gegenstand prüfen, so kommen wir zu einem Resultate, das von der traditionellen Ansicht weit abliegt. Um dies zu zeigen, wollen wir zunächst auseinandersetzen, wie Leibniz sich den Widerstand im engeren Sinne vorgestellt hat. Er versteht nämlich unter dem Widerstand einmal die Eigenschaft des Körpers, kraft deren er keinen fremden Körper in den von ihm eingeschlossenen Raum eindringen läfst, ohne dafs er selbst weicht, die Undurchdringlichkeit, und ferner die Eigenschaft, kraft deren er auch der Bewegung sich widersetzt, den Widerstand im engeren Sinne. Diesen letzteren Widerstand also, vermöge dessen der Körper der Bewegung widersteht, wollen wir hier zunächst allein in Betracht ziehen, die Undurchdringlichkeit aber vorläufig bei Seite lassen. Denn einmal handelt es sich in den Erörterungen, in denen der Philosoph die Annahme einer passiven Kraft begründet, fast immer in erster Linie um diesen Widerstand, nicht um die Undurchdringlichkeit (vgl. S. 147 f.: die bisherigen Darstellungen sind auch in dieser Beziehung nicht korrekt), und sodann hat sich Leibniz über die Natur der letzteren viel seltener geäufsert als über diejenige des ersteren.

Dieser Widerstand beruht aber, wie die Quellen aufser Zweifel stellen, nach Leibniz nicht auf einer Thätigkeit,

sondern auf der Passivität, auf der Trägheit der Materie*). Die Widerständigkeit ist eine Folge der Trägheit des Körpers, derjenigen Eigenschaft desselben, kraft deren er sich nur bewegt, wenn ein Grund zur Veränderung vorhanden ist, wenn er von einem anderen gestofsen wird, und kraft welcher er nur soviel lebendige Kraft annimmt, als der stofsende auf ihn überträgt und somit selbst verliert, so dafs die Ursache stets der Wirkung gleich ist und im Weltganzen sich immer dieselbe Summe der bewegenden Kraft erhält: derjenigen Eigenschaft, vermöge deren der Körper nur nach dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder nach dem Satze vom zureichenden Grunde bewegt werden kann. Wir sagen eben von einem Körper, er leiste der Bewegung Widerstand, weil er infolge seiner Trägheit nur so viel Bewegung annimmt, als ein anderer Körper verliert, weil er sich nur nach dem Satze von der Erhaltung der Kraft bewegt; und gesetzt, es wäre den Substanzen, aus denen die Welt resultiert, das Gesetz eingepflanzt, dafs sie nur nach diesem Satze, nur in dem beschränkten Mafse thätig sind, wie es durch diesen Satz gefordert ist, so wäre ja damit die Thatsache des Widerstandes unmittelbar und vollständig erklärt. Der Widerstand mufs also auf die absolute Passivität, auf die Trägheit der Materie zurückgeführt werden.

Dafs dies die Meinung Leibnizens ist, ergiebt sich zunächst mit voller Evidenz aus dem Wesen der Monaden. Jede Monade ist ja zunächst ein thätiges Wesen, sie ist

---

*) Fischer versteht freilich unter der Trägheit auch eine Thätigkeit, eine Bewegung. So sagt er S. 327: „Jedem Körper ist eine gewisse Widerstandskraft, eine gewisse Energie, in seinem Zustande zu beharren, welche die Physiker Trägheit nennen, von Natur eingepflanzt. Ohne diese Kraft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, können die Naturgesetze nicht verstanden werden", und S. 361 spricht er von einer „Energie des Beharrens". Dafs dies unhaltbare Vorstellungen sind, wird jedermann zugeben. Niemand denkt sich unter der Trägheit eine Thätigkeit. Befremdlich ist es übrigens, dafs der Körper vermöge dieser Kraft wirken soll; nach meinem Dafürhalten ist dazu die aktive Kraft da.

thätig; zugleich aber ist sie, wie es bei einer endlichen Substanz selbstverständlich ist, doch nicht in unbeschränktem, sondern nur in einem gewissen beschränkten Maſse thätig. Sie ist also einerseits thätig, andererseits aber ist sie doch nur beschränkt thätig. Etwas anderes giebt es aber in der Monade überhaupt nicht, und man wird auch niemals, man möge die Natur derselben zergliedern, so lange man wolle, etwas anderes in ihr entdecken. Muſs aber dies zugegeben werden, dann kann es natürlich auch in der Welt der Phänomene und näher in dem Körper, da ja doch die Monade das Prinzip des letzteren ist, nichts weiter geben als dies, daſs er einmal thätig und sodann nur in beschränktem Maſse thätig ist, oder daſs er sich einmal bewegt und sodann sich nur nach ganz bestimmten Gesetzen bewegt. Da nun aber der Widerstand des Körpers nicht in einer Bewegung besteht, so kann er also nur darin bestehen, daſs der Körper nur nach bestimmten Gesetzen und näher natürlich nur nach dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft bewegt werden kann, d. h. in der Trägheit, der Passivität. Das folgt mit zwingender Notwendigkeit aus dem Wesen der Monaden, und so gewiſs man keine andere Eigenschaften als die eben angebenen in den letzteren wird finden können, so gewiſs wird man auch diese Konsequenz vorbehaltlos anerkennen müssen. Ein anderer Ausweg ist ja gar nicht möglich.

Weiter wird unsere Ansicht über die Natur des Widerstandes durch die schon berührten sehr zahlreichen Bemerkungen Leibnizens gefordert, daſs die Materie, der Widerstand etwas rein Passives sei („materia est mere passiva“). Denn das heiſst doch nichts anderes, als daſs der Widerstand auf die Passivität der Materie sich gründe. Nicht minder klar geht dasselbe daraus hervor, daſs das Prinzip des Widerstandes von Leibniz als eine passive Kraft bestimmt wird. Denn dies wäre eben ganz und gar unmöglich, wenn der Widerstand nicht ebenfalls etwas Passives wäre, in der Passivität des Körpers seinen Grund hätte. Von durch-

schlagender Bedeutung sind dann aber eine grofse Reihe sonstiger Äufserungen des Philosophen, die jedweden Zweifel an der Richtigkeit unserer Auffassung zerstreuen. Wir wollen die hauptsächlichsten derselben hier zusammenstellen.

„Wir bemerken," sagt Leibniz, „in der Materie eine Eigenschaft, die natürliche Trägheit, durch welche der Körper der Bewegung widersteht, so dafs man Kraft anwenden mufs, um ihm solche zu geben, und dafs ein gröfserer Körper schwerer bewegt wird als ein kleiner" (4, 464). „Die Trägheit macht, dafs die Materie der Bewegung widersteht oder vielmehr, dafs ein Körper, welcher sich schon bewegt, einen anderen, der ruht, nicht mit sich fortreifsen kann, ohne dadurch aufgehalten zu werden" (466). „Durch die Widerständigkeit kommt es, dafs der Körper nicht weicht, ohne die Bewegung des stofsenden etwas zu verzögern, und dafs er also in seinem vorigen Zustand zu verharren sucht .... Den Widerstand oder die natürliche Trägheit erkannte Cartesius daraus, dafs die Körper eine neue Bewegung nur durch Kraft annehmen und also dem bewegenden widerstehen und seine Kraft brechen. Dies würde nicht geschehen, wenn nicht in dem Körper das Prinzip der Gesetze der Bewegung vorhanden wäre, durch welches es kommt, dafs die Summe der Kräfte nicht vermehrt, noch vermindert werden kann und also der Körper von einem anderen nur bewegt werden kann, nachdem die Kraft des letzteren gebrochen ist" (395). „Dafs die Körper an und für sich träge sind, ist zwar wahr, wenn man dies dahin versteht, dafs, was einmal ruht, sich selbst nicht in Bewegung setzen kann und nicht ohne Widerstand zuläfst, dafs es von einem andern bewegt werde .... Die Materie widersteht durch ihre natürliche Trägheit der Bewegung, so dafs sie nicht indifferent gegen Ruhe und Bewegung ist, sondern zur Bewegung eine ihrer Gröfse entsprechende aktive Kraft gebraucht" (510). „Die Materie wird ihrem ursprünglichen Wesen nach zur Trägheit (tardivité) getrieben

oder zur Privation der Geschwindigkeit; nicht um sie durch sich selbst zu vermindern, wenn sie diese Geschwindigkeit empfangen hat, denn das würde handeln heifsen, sondern um durch ihre Rezeptivität den Effekt des Eindruckes zu vermindern, wenn sie ihn empfangen soll .... Auch lassen die Erfahrungen des Stofses sehen, dafs man zweimal mehr Kraft anwenden mufs, um dieselbe Geschwindigkeit einem zweimal gröfseren Körper zu geben, was nicht nötig wäre, wenn die Materie nicht diese natürliche Trägheit hätte, die ihr eine Art Widerstreben gegen die Bewegung giebt" (6, 120). „Die Materie ist nur passiv und mufs gestofsen werden, um zu handeln" (308). „Die natürliche Trägheit giebt der Materie einen Widerstand gegen die Bewegung, durch den eine gröfsere Masse durch eine und dieselbe Kraft geringere Geschwindigkeit erhält" (341). „Die Widerständigkeit ist eine rein passive Sache" (587). „Die Materie ist eine wesentlich passive Sache" (3, 227). „Die Widerständigkeit oder Trägheit besteht darin, dafs ein Körper einem anderen nicht ohne Schwierigkeit weicht und nicht, ohne die Bewegung des stofsenden Körpers zu schwächen" (260). „Der Widerstand der Materie ist nicht eine Handlung, sondern ein reines Leiden" (7, 529). „Die Trägheit macht, dafs die Materie der Bewegung widersteht und dafs man Kraft anwenden mufs, um einen Körper fortzubewegen" (5, 111). „Ein Körper beginnt nie eine Bewegung, ohne dafs ein anderer, der ihn berührt, solche in entsprechendem Mafse nach den konstanten Gesetzen verliert, die wir in den Phänomenen beobachten" (2, 92; ebso. 4, 442). „Alles bleibt in seinem Zustande, bis ein Grund der Veränderung eintritt, was ein Prinzip von metaphysischer Notwendigkeit ist; aber ein anderes ist es, seinen Zustand bewahren, bis etwas da ist, was verändert, wie dies auch dasjenige thut, was gegen beides indifferent ist, ein anderes ist es und enthält vielmehr, dafs eine Sache nicht indifferent sei, sondern eine Kraft und gleichsam eine Neigung habe, ihren Zustand zu bewahren und mithin dem

Verändernden zu widerstehen" (2, 170 f.). „Es ist dem Gesetz der Kraft oder der Ursache und Wirkung zuwider, dafs ein gröfserer Körper von einem kleineren ohne Verlust für diesen bewegt wird" (184 u. 186). „Wenn man sagt, es sei eine gröfsere Ursache oder gröfsere Kraft notwendig, damit ein gröfserer Körper mit einer gegebenen Geschwindigkeit bewegt wird als ein kleinerer, so setzt man voraus, dafs der Körper der Bewegung widersteht" (194) u. s. w. Ganz besonders vergleiche man noch 3, 636, eine Stelle, welche später wörtlich angeführt werden wird (vgl. S. 184) und an der ausdrücklich die Widerständigkeit als eine Folge davon dargestellt wird, dafs die Monaden nach dem Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung thätig sind. — Dementsprechend bildet auch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder der Satz vom zureichenden Grunde für Leibniz das Prinzip aller Naturgesetze, wie dies bekannt ist.

Besondere Erwähnung verdient noch eine Thatsache. Leibniz erzählt nämlich, wie wir schon gehört haben (vgl. S. 151), dafs er ursprünglich in dem Körper nichts weiter als Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Raumveränderung anerkannt, dafs er aber keinen Widerstand gegen die Bewegung in demselben zugelassen habe. Von dieser Ansicht sei er jedoch durch die Beobachtung abgebracht worden, dafs die Gesetze der Bewegung, z. B. dasjenige, wonach ein Körper um so schwerer bewegt werden kann, je gröfser seine Masse ist, mit derselben nicht vereinbar seien, und dementsprechend handelt es sich ja auch in den Erörterungen seiner monadologischen Schriften über den Widerstand regelmäfsig nur um den Nachweis, dafs die allgemein anerkannten Bewegungsgesetze ohne einen besonderen Widerstand der Materie gegen die Bewegung und also auch ohne ein Prinzip für diesen Widerstand nicht erklärbar seien. Wurde der Philosoph nun aber zu der Annahme eines Widerstandes durch die Betrachtung der Bewegungsgesetze, also doch insbesondere durch das oberste derselben, durch den

Satz von der Erhaltung der Kraft, veranlafst, so war es nur natürlich, dafs seine Auffassung von der Natur des Widerstandes eben durch diesen Satz bestimmt wurde (obwohl allerdings, wie sich nachher zeigen wird, der entscheidende Grund hierfür in seinem ganzen Standpunkte lag), dafs er sich denselben also als Trägheit dachte, da ja diese doch wesentlich nichts anderes ist als die Eigenschaft, kraft deren sich die Materie nur nach dem Satze von der Erhaltung der Kraft bewegt. Und eben dieser Gedankengang leuchtet mit voller Klarheit aus folgender, schon oben citierter Bemerkung am Ende jener kleinen Abhandlung des Philosophen hervor, in der er ausführt, „was er einst in Bezug auf den Körper für wahr gehalten und was ihn von dieser Meinung abgeführt habe“ (7, 280): „Aber als ich nachdachte, wie über die Erfahrungsthatsache Rechenschaft abgelegt werden könne, dafs, wenn die Masse vermehrt wird, die Geschwindigkeit sich vermindert, da stockte ich, und nachdem ich alles vergeblich versucht, entdeckte ich, dafs diese sogenannte Trägheit der Materie aus dem blofsen Begriff der Materie und der Bewegung nicht abgeleitet werden könne“ (283).

Alle diese Daten beweisen nun unsere vorher ausgesprochene Ansicht in einer so bündigen, eklatanten Weise, und insbesondere sind die beigebrachten massenhaften Erklärungen des Philosophen so unzweideutig und stringent, dafs wir uns weiterer Worte enthalten können. Die Richtigkeit dieser Ansicht kann danach einem Zweifel nicht mehr unterliegen.

Wir haben daher nur noch nachzuweisen, worauf die Undurchdringlichkeit nach Leibniz beruht. Indessen können wir uns hier kurz fassen. Denn es ist ja klar, dafs auch diese nur in der Passivität der Materie ihren Grund haben kann. Denn einmal sind der Widerstand gegen die Bewegung und die Undurchdringlichkeit doch nur die Folgen einer und derselben Eigenschaft der Materie, wie sie ja auch Leibniz unter der allgemeinen Bezeichnung des Widerstandes zusammenzufassen pflegt; die letztere kann also keine

andere Wurzel haben als die erstere. Sodann soll die passive Kraft nach Leibnizens Angaben auch das Prinzip der Undurchdringlichkeit sein, mithin mufs diese mit der Passivität der Materie sich decken, und das Gleiche folgt aus der Erklärung, dafs die Materie etwas rein Passives sei, da auch die Undurchdringlichkeit der Materie wesentlich ist. Endlich bemerkt es aber der Philosoph auch ausdrücklich. So sagt er ja an der schon oben angeführten Stelle, dafs die Undurchdringlichkeit nicht in einer Reaktion des Körpers bestehe, sondern ein reines Leiden, also etwas rein Passives sei, auf die Passivität der Materie sich zurückführe: „Der Widerstand ist nicht eine Handlung, sondern ein reines Leiden, indem er nämlich Antitypie oder Undurchdringlichkeit in sich schliefst, durch welche sie dem Eindringenden widersteht, aber nicht ihn zurückstöfst“ (7, 529). Ebenso äufsert er: „Die Materie widersteht der Bewegung durch ihre natürliche Trägheit, so dafs sie nicht indifferent gegen Ruhe und Bewegung ist: daher setze ich in diese passive Kraft zu widerstehen, die auch die Undurchdringlichkeit in sich schliefst, den Begriff der ersten Materie“ (4, 510). Dieselbe passive Kraft also, welche er zuerst als Trägheit charakterisiert hatte, soll auch die Undurchdringlichkeit in sich schliefsen, was nichts anderes heifsen kann, als dafs auch die Undurchdringlichkeit von der Passivität der Materie kommt. Auch über diesen Punkt kann daher kein Zweifel sein.

Dafs aber aus der Passivität der Materie nicht blofs der Widerstand derselben gegen die Bewegung, sondern auch die Undurchdringlichkeit hervorgeht, ist leicht zu sehen. Denn die Passivität ist eben die Eigenschaft der Materie, in dem Zustande, in dem sie sich einmal befindet, zu beharren, also auch den von ihr eingenommenen Raum zu behaupten. Damit ist es aber unmittelbar gegeben, dafs es unmöglich ist, in einen von einem Körper umschlossenen Ort einzudringen, bevor dieser selbst ihn verlassen hat, dafs nicht zwei Körper in einem und demselben Orte existieren

können, kurz dafs der Körper undurchdringlich ist. Die Undurchdringlichkeit ist eine notwendige Konsequenz von der Passivität der Materie.

So ist die „reine Passivität" die Grundeigenschaft der Materie, und diese äufsert sich in der doppelten Weise als Undurchdringlichkeit und als Widerstand gegen die Bewegung.

Aus diesem Satze erklären sich dann auch ein paar Bemerkungen Leibnizens, die scheinbar im Widerspruche mit unseren Ausführungen stehen. Der Widerstand des Körpers beruht auf der Passivität desselben, vermöge deren er sich nur dann bewegt, wenn er von einem anderen Körper gestofsen, wenn von diesem Kraft auf ihn übertragen wird, kurz vermöge deren er nur nach dem Satze von der Erhaltung der Kraft thätig ist. Die Widerständigkeit, die Passivität der Materie steht daher in wesentlicher Beziehung zu der Bewegungsfähigkeit, der Aktivität derselben; die erstere weist ihrem Begriffe nach auf die letztere hin, und diese bildet gleichsam das Komplement zu jener. Daher kommt es, dafs Leibniz einigemal bemerkt, der Widerstand — eben als die Eigenschaft der Materie, nur in beschränktem Mafse sich zu bewegen, thätig zu sein, zu handeln — schliefse ein Handeln und Leiden in sich, dafs er aus demselben auf eine Kraft zu handeln und zu leiden schliefst (vgl. 4, 465 f.; 467; 2, 184)*), ja dafs er sogar einmal den Widerstand, im Gegensatze zu seiner obigen Äufserung (vgl. S. 156), eine Reaktion nennt, indem er sagt: „Die Natur des Körpers fordert einen Widerstand oder eine Reaktion, welche ein Handeln und ein Leiden, eine Antitypie in sich schliefst"

*) Wenn es 4, 465 E. heifst: „Der Begriff der Substanz bringe es mit sich, dafs alles, was leidet, handelt und dafs alles, was handelt, irgend eine Reaktion leiden mufs," so ist dies natürlich in voller Übereinstimmung mit meiner Ansicht. Leibniz will damit nur sagen, dafs kein Körper handeln kann, auf den nicht Kraft übertragen wird, der nicht leidet, und dafs umgekehrt derjenige Körper, der Kraft auf jenen überträgt, der handelt, dafür einen entsprechenden Teil Kraft verliert, also leidet, wie dies durch die wesentliche Passivität der Materie notwendig bedingt ist.

(7, 444). Diese Stellen widerlegen daher durchaus nicht unsere obigen Ergebnisse, da sie vielmehr mit diesen vollkommen verträglich sind.

Endlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dafs, wenn Leibniz einigemal sagt, der Körper widersetze sich der Bewegung oder er gestatte nicht, dafs er von einem anderen Körper durchdrungen wird u. dgl., daraus natürlich nicht geschlossen werden kann, dafs der Widerstand als Reaktion zu fassen sei. Die Passivität des Körpers hat eben zur Folge, dafs er sich der Bewegung widersetzt und dafs er keine Durchdringung zuläfst, oder dafs es wenigstens scheint, als ob er sich so verhalte.

Zum Schlusse mufs nun noch auf den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit dem übrigen System hingewiesen werden. Auch sie nämlich sind eine blofse Folge des eigentümlichen Standpunktes des Philosophen. Leibniz nimmt, wie wir wissen, nicht an, dafs der Körper die Erscheinung eines Objektiven, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei. Daraus aber ergab es sich mit Notwendigkeit, dafs er die Widerständigkeit des Körpers nicht als eine Thätigkeit, durch welche die Erscheinung, dafs er seinen Ort behauptet und nur unter bestimmten Bedingungen bewegt werden kann, entsteht, verursacht wird, sondern nur als die Eigenschaft selbst des Körpers, sich blofs unter diesen Bedingungen bewegen zu lassen, d. h. nur als Passivität bestimmen konnte. Denn hätte er sie in dem ersteren Sinne bestimmt, so hätte dies ja zur Voraussetzung gehabt, dafs er den Körper für die Erscheinung eines Realen hielt, dafs er glaubte, der Körper entstehe aus irgend welchen Substanzen. Leibniz versteht entsprechend seinem ganzen Standpunkte unter dem Widerstande nicht die Ursache dafür, dafs der Körper nur nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft zu bewegen ist, mithin eine Thätigkeit, welche dies bewirkt, eine Reaktion, sondern er versteht darunter diese Eigenschaft selbst, wonach er nur so zu bewegen ist, mithin die Passivität, die Trägheit. So läfst

sich auch diese Anschauung Leibnizens ohne eine Kenntnis jenes Standpunktes nicht vollständig begreifen, wie sie auch umgekehrt die Richtigkeit desselben in einer geradezu augenfälligen, schlagenden Weise bestätigt.

Diese Begriffsbestimmung der Widerständigkeit bildet zugleich das notwendige Komplement zu der früher angegebenen allgemeinen Definition des Körpers (vgl. S. 144). Wir haben schon oben bemerkt (vgl. S. 146), dafs man sich gemeinhin den Körper als eine Substanz zu denken pflegt, welche den Raum erfüllt, und dafs man diese Substanz als den Grund und die Ursache für die Bewegung und insbesondere für den Widerstand auszugeben pflegt, welchen Widerstand sie natürlich nur dadurch erzeugen könnte, dafs sie dem Andringen fremder Körper eine Reaktion irgend welcher Art entgegenstellt. Dieser Vorstellung liegt die stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, dafs der Körper die Erscheinung, die Wirkung irgend eines Realen sei, dafs er aus diesem Realen entstehe. Da nun Leibniz diese Vorstellung überhaupt fremd ist, da er vielmehr der Überzeugung ist, dafs der Körper selbst in uns repräsentiert, ausgedrückt sei, so konnte er, wie wir oben gezeigt haben (vgl. S. 146 f.), den Körper natürlich nicht als die Ursache dafür, dafs er einen Raum erfüllt, als eine Substanz, welche den Raum erfüllt, definieren, sondern er mufste ihn in der Ausdehnung selbst einer Natur, nämlich der Thätigkeit und des Widerstandes, bestehen lassen. Damit war es dann aber zugleich gegeben und gefordert, dafs er auch unter der Widerständigkeit, im Gegensatze zu der gewöhnlichen Ansicht, nicht die Ursache dafür, dafs der Körper blofs nach bestimmten Regeln zu bewegen ist, sondern nur diese Eigenschaft selbst, sich blofs so zu bewegen, kurz die Passivität verstehen konnte, dafs also das Wesen des Körpers in die Ausdehnung der Thätigkeit und der Passivität, der Trägheit gesetzt werden mufste. So findet der Leibnizische Begriff des Körpers in der Erörterung über die Natur des Widerstandes seine notwendige Ergänzung.

Hiernach können wir uns wieder zu der oben angegebenen Darstellung Leibnizens über das Prinzip des Widerstandes wenden (vgl. S. 147 f.).

Man kann zunächst die Annahme aufstellen, es sei hier Leibniz um die Lösung des Problems zu thun, wodurch der Widerstand des Körpers entstehe, woraus sich die Existenz desselben, die Thatsache, dafs wir in der Materie einen Widerstand wahrnehmen, erkläre. In diesem Falle würden seine Ausführungen so gedeutet werden müssen: Der Körper besteht in der blofsen Ausdehnung, in der Ausdehnung schlechthin; er kann daher keinen Widerstand leisten, da die Ausdehnung gegen Ruhe und Bewegung indifferent ist. Wenn also die Erfahrung lehrt, dafs er dennoch nur nach bestimmten Gesetzen bewegt werden kann, wenn es dennoch einen Widerstand in der Materie giebt, so kann diese Erscheinung nur von einer passiven Kraft herrühren, die den Körper oder die Ausdehnung widerständig macht, ihn befähigt, dem Andringen fremder Körper Widerstand entgegenzusetzen.

Dieser Auslegung wird wahrscheinlich jeder, der die Erklärungen des Philosophen liest, zunächst beipflichten. Dennoch ist dieselbe nicht haltbar. Denn einmal beweist ja Leibniz keineswegs, dafs die Existenz des Widerstandes ohne eine passive Kraft unmöglich sei, sondern dafs für denselben kein Grund angegeben werden könne, wenn wir nicht eine passive Kraft einführen (vgl. S. 147 f.), was doch nichts anderes heifst, als dafs wir allerdings auch abgesehen von der letzteren die Erscheinung eines Widerstandes haben würden, aber dafs man alsdann keine Ursache für denselben aufweisen könnte oder, was ja daraus folgen würde, dafs er alsdann ein blofses Phänomen wäre. Ferner aber geht jene Auslegung schon deshalb nicht an, weil die Kraft keine reelle Verbindung mit dem Körper hat, diesen mithin auch nicht widerständig machen kann und weil der körperliche Widerstand ebenso wie alle materiellen Vorgänge für Leibniz ein reines Phänomen ist (vgl. darüber S. 37—40). Noch wichtiger in dieser Beziehung ist aber ein anderer Punkt.

Diese Ansicht setzt nämlich voraus, dafs der Körper als solcher nicht widerständig sei, dafs es nicht zu seinem Begriffe gehöre, Widerstand zu leisten, dafs der Widerstand nicht eine konstituierende Eigenschaft desselben sei, sondern dafs er in der abstrakten Ausdehnung bestehe, dafs sein Begriff sich mit demjenigen der Ausdehnung schlechthin decke. Denn wenn der Materie wesentlich die Widerständigkeit zukäme, wenn dieselbe überhaupt erst durch die letztere gebildet würde, so könnte sie selbstverständlich nicht erst durch eine dritte Substanz widerständig gemacht werden, da ja dies erfordern würde, dafs sie abgesehen von dem Widerstande noch etwas sei.

Eine solche Voraussetzung ist nun aber nach dem, was wir früher gehört haben, schlechterdings unmöglich. Leibniz weist ja ausdrücklich und weitläufig nach, dafs der Körper nicht mit der Ausdehnung schlechthin verwechselt werden dürfe, dafs diese sogar nichts Seiendes, sondern ein abstrakter Begriff, ein leeres Abstraktum sei und dafs der Körper nur in der Diffusion des Widerstandes bestehe. Wird aber der Körper durch die Ausbreitung des Widerstandes konstituiert, ist also der letztere eine konstituierende Eigenschaft desselben, so ist der Körper wesentlich etwas Widerständiges, so giebt es keinen Körper ohne Widerstand, und diese beiden Begriffe können nicht voneinander getrennt werden. Das ergiebt sich aus den oben besprochenen Angaben Leibnizens mit Gewifsheit (vgl. S. 137 ff.).

Ist nun aber dies letztere der Fall, besteht der Körper seinem Begriffe nach in der Ausdehnung des Widerstandes, dann ist also die in Frage stehende Auffassung vollständig unhaltbar, da sie ja zur Voraussetzung hat, dafs der Körper mit der Ausdehnung schlechthin identisch sei. Mithin kann die passive Kraft nicht aus dem Grunde von Leibniz angenommen worden sein, weil der Körper als solcher nicht widerständig ist, sondern weil der Widerstand selbst des Körpers keinen Grund hat, und nicht zu dem Zwecke, damit der Körper durch sie erst widerständig gemacht werde, son-

dern damit der Körper selbst in einem Wesen als ein passives Vermögen repräsentiert sei; wie ja denn auch die Definition des Körpers, welche Leibniz giebt, nach dem früheren (vgl. S. 146 f.) auf das Engste damit zusammenhängt, dafs er nach dem Prinzip der Dinge selbst fragt. Das ist eine so notwendige und handgreifliche Konsequenz, dafs sich ihr niemand wird entziehen können.

Es würden sich nun noch mancherlei Einwendungen gegen die obige Deutung erheben lassen, Einwendungen, die sich insbesondere auf die Begriffsbestimmung des körperlichen Widerstandes stützen würden. Denn diese steht ja ebenfalls mit jener Frage nach dem Prinzip des Körpers selbst in der innigsten Verbindung (vgl. S. 166 f.), mufs also auch wieder zu dieser Frage hinführen. Indessen dürfte es nicht mehr nötig sein, hierauf näher einzugehen. Wir können daher jene Deutung als abgethan betrachten.

Handelt es sich mithin für Leibniz gar nicht um die Frage, wodurch der Widerstand des Körpers entstehe, so kann es sich also nur um das Prinzip des Widerstandes selbst des Körpers handeln. Er setzt daher auch hier die Vorstellung des Körpers und seiner Widerständigkeit als etwas Primitives, Unableitbares voraus mit der Bestimmung, dafs alle speziellen Naturphänomene rein mechanisch, aus dem Körper, seiner Bewegung und seinem Widerstand deduziert werden müssen, und beweisen will er nur dies, dafs das Prinzip des Widerstandes selbst in einer passiven Kraft gefunden werden müsse.

Der Körper besteht nämlich in der Ausdehnung einer Natur und näher in der Ausdehnung des Widerstandes. Dieser Satz heifst aber nicht, wie wir hier noch einmal wiederholen, der Körper sei eine widerständige Substanz, welche den Raum erfüllt, sondern er bestehe in der Ausdehnung selbst des Widerstandes, was etwas vollständig anderes ist. Damit erhebt sich aber unmittelbar die dringende Frage, welches denn nun das Prinzip für diesen Widerstand selbst des Körpers sei. Denn die blofse

Ausdehnung, welche ja doch das Wesen des Körpers ausmacht, kann keinen Grund für denselben abgeben, da sich aus ihr überhaupt gar kein Widerstand ableiten läfst. Vielmehr ist die Ausdehnung in Bezug auf alle Veränderungen indifferent, und aus ihr allein würden sich die Gesetze der Bewegung nicht begreifen lassen. Soll es also einen Grund, eine Ursache für den Widerstand des Körpers geben, soll es ein Wesen geben, in welchem der Körper selbst als passives Vermögen dargestellt, repräsentiert ist, so müssen wir eine passive Kraft einführen. Wenn daher Leibniz sagt, der Widerstand des Körpers rühre von der Kraft her u. dgl., so heifst dies nicht, der Körper werde durch die Kraft erst widerständig gemacht, sondern der Körper sei selbst in ihr als passives Vermögen repräsentiert.

Diese Deduktion ermöglicht nun zugleich eine nähere Bestimmung der passiven Kraft. Vorweg aber müssen wir noch eines bemerken. Die passive Kraft ist zunächst das Prinzip des Widerstandes. Nun besteht ja aber die Materie in gar nichts anderem als in der Ausbreituug des Widerstandes. Das Prinzip des Widerstandes ist daher zugleich auch das Prinzip der Materie. Dementsprechend bezeichnet denn auch der Philosoph die passive Kraft nicht blofs als das Prinzip des Widerstandes, sondern ebenso häufig auch als dasjenige der Materie. Und demgemäfs nennt er sie ja auch selbst „materia prima“, was eben nichts anderes heifst, als dafs sie das Prinzip der „materia secunda“ sei. Ja, er setzt sie öfter auch der Materie schlechthin oder gar der Masse gleich. So lesen wir: „Die passive Kraft konstituiert die Materie oder die Masse.“ „Die aktive Kraft macht mit der Materie oder der passiven Kraft die körperliche Substanz aus“ (4, 395). „In die passive Kraft des Widerstandes setze ich den Begriff der ersten Materie oder der Masse“ (510). „Das erste Aktive wird durch die Materie oder das Passive modifiziert.“ „In den Widerstand setze ich die Natur des passiven Prinzips oder der Materie“ (2, 171). „Die Materie

oder die passive Kraft wird durch die aktive Kraft ergänzt" (301). „Die Aktivität kann keine Modifikation der ersten Materie oder der Masse sein." „Die Form macht mit der Materie eine einheitliche Substanz aus" (4, 511) u. ö.

Was nun die nähere Natur der passiven Kraft betrifft, so soll dieselbe gemäfs ihrer obigen Ableitung das der Materie entsprechende passive Vermögen sein. Was wir uns nun zunächst unter einem passiven Vermögen im allgemeinen zu denken haben, das wird uns nur die Natur der Passivität der Materie lehren können. Diese besteht aber in derjenigen Eigenschaft der Materie, kraft deren dieselbe sich nur nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft oder vom zureichenden Grunde bewegt. Ein passives Vermögen wird also dasjenige sein, auf Grund dessen eine Substanz nur so handelt, wie es mit jenem Gesetze verträglich ist. Nun ist jedes Vermögen, wie aus dem vorigen Abschnitte ersichtlich ist, etwas Einheitliches und Beharrendes. Die passive Kraft wird mithin der eine und unveränderliche Akt sein, der nur insoweit thätig ist, als es der Satz vom Grunde zuläfst, sofern er nur insoweit thätig ist. Denn aus einem solchen Akte werden nur Äufserungen folgen, die mit diesem Satze verträglich sind. Dies ist das allgemeine Wesen der passiven Kraft. Nun soll dieselbe aber nicht blofs ein passives Vermögen im allgemeinen, sondern das der Materie, einem bestimmten Körper entsprechende Vermögen sein. Sie wird also im besonderen derjenige Akt sein, der nur in dem Mafse thätig ist, als es diesem bestimmten Körper nach dem Gesetze vom Grunde entspricht. Jeder Körper bewegt sich ja nur insoweit, wie es dieses Gesetz zuläfst; mithin wird das einem bestimmten Körper korrespondierende passive Vermögen in einem Akte bestehen müssen, welcher nur so thätig ist, wie dieser bestimmte Körper nach dem Satze vom Grunde thätig sein mufs. Ein solcher Akt wird aber derjenige sein, welcher nur die Bewegungen dieses bestimmten Körpers repräsentiert, soferne er nur diese repräsentiert. Denn ein Akt, welcher

nur die Bewegungen eines gewissen Körpers ausdrückt, ist selbstverständlich nur in dem Grade thätig, wie dieser Körper nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft sich bewegt. Die passive Kraft ist mithin ihrem allgemeinen Wesen nach der eine und unveränderliche Akt, der nur in dem Maſse thätig ist, wie es der Satz vom Grunde erfordert, sofern er nur insoweit thätig ist, und sie ist näher derjenige Akt, welcher nur die Bewegungen eines bestimmten Körpers repräsentiert, sofern er nur diese repräsentiert.

Sofern nun dieser Akt thätig ist, die Bewegungen des Körpers darstellt, ist er natürlich das, was wir früher aktive Kraft nannten. Damit ergiebt sich eine bestimmte Beziehung zwischen der aktiven und der passiven Kraft. Beide sind ein und derselbe permanente Akt. Aber dieser Akt heiſst aktive Kraft, sofern er thätig und positiv, und er heiſst passive Kraft, sofern er dem Satz vom Grunde unterworfen, nur in dem beschränkten Maſse thätig ist, wie es sich mit diesem verträgt, sofern er beschränkt und negativ ist; er heiſst aktive Kraft, sofern er die Bewegungen eines Körpers, und er heiſst passive Kraft, sofern er nur die Bewegungen eines Körpers ausdrückt. Die aktive und die passive Kraft bilden daher einen Akt, eine Substanz.

Indessen darf dieser Satz nicht dahin miſsverstanden werden, als ob diese beiden Kräfte nur eine und dieselbe Kraft, nur die verschiedenen Seiten einer Kraft wären. Sie machen einen Akt, eine Substanz, aber nicht eine Kraft aus. Das ist ein groſser Unterschied. Jener Akt ist, sofern er thätig ist, das Prinzip für die Thätigkeiten, die Handlungen des betreffenden Wesens; er ist also eine aktive Kraft, da man ja doch unter einer Kraft gar nichts anderes versteht, als das unveränderliche Prinzip von Veränderungen. Sofern er aber beschränkt ist, ist er das Prinzip für die Leiden des betreffenden Wesens, ist also eine passive Kraft. Er konstituiert sich daher aus zwei Kräften, und mithin sind die aktive und die passive Kraft, trotzdem sie einen Akt, eine Substanz bilden, dennoch nicht eine und dieselbe

Kraft, sondern sie sind zwei verschiedene Kräfte, wie es Leibniz selbst überall sagt. Es folgt dies auch aus unserer ganzen Darstellung. Denn jenen Akt haben wir ja nur dadurch als das Wesen der Dinge erkannt, dafs wir uns zuerst durch die Betrachtung der Bewegung zu der Annahme einer aktiven und dann durch die Betrachtung des Widerstandes zu der Annahme einer passiven Kraft, dafs wir uns also zu der Annahme zweier besonderer Kräfte genötigt sahen. Verhält es sich aber so, dann ist es völlig selbstverständlich, dafs jener Akt aus zwei Kräften bestehen mufs, und wenn es nicht der Fall wäre, so würde dies im Widerspruche zu der Ableitung desselben stehen; daraus aber ergiebt sich dann von selbst, dafs die aktive und die passive Kraft zwar die beiden entgegengesetzten Seiten einer Substanz, aber dennoch zwei verschiedene Kräfte sind und bleiben.

Dafs thatsächlich beide Kräfte, die aktive und die passive, in dem System des Philosophen eine Substanz bilden, ist bekannt. Der Grund aber für die substantielle Einheit beider ist aus dem vorhergehenden leicht zu ersehen. Die aktive Kraft ist das Prinzip der Bewegung, die passive dasjenige der Widerständigkeit. Diese aber besteht in der Eigenschaft des Körpers, vermöge deren er nur unter bestimmten Bedingungen in Bewegung gesetzt werden kann. Die Bewegungsfähigkeit und die Widerständigkeit stehen daher in Beziehung zu einander und ergänzen sich gegenseitig, und so ist es nur natürlich, dafs die aktive und die passive Kraft die beiden sich ergänzenden Seiten einer Substanz sind.

Die aktive und die passive Kraft machen also einen und denselben Akt aus. Die aktive Kraft aber ist dieser Akt, sofern er thätig ist, sofern er die Bewegungen eines Körpers repräsentiert; die passive Kraft hingegen ist dieser Akt, sofern er beschränkt ist, sofern er nur die Bewegungen eines Körpers repräsentiert. Vermöge der aktiven Kraft

sind daher die Substanzen thätig, repräsentieren sie die Bewegungen eines Körpers. Weil sie aber auch mit einer passiven Kraft begabt sind, sind sie dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft oder vom zureichenden Grunde unterworfen, sind sie nur beschränkt thätig, repräsentieren sie nur die Bewegungen eines Leibes, drücken sie nur dasjenige aus, was in ihrem Leibe vorgeht, stellen sie nur die Veränderungen und Eindrücke vor, die ihr Leib erfährt, sind sie mit der Leiblichkeit behaftet.

Dafs nun aber diese unsere Bestimmung der Natur der passiven Kraft richtig ist, dafür bürgt uns in erster Linie wiederum die thatsächliche Beschaffenheit der Monaden.

Die Monade ist ja zunächst ein thätiges Wesen, und zwar drückt sie in ihrer Thätigkeit das gesamte Universum aus. Näher aber drückt sie dies Universum, wie wir früher schon bemerkten (vgl. S. 134 f.), nur nach Mafsgabe der Eindrücke aus, welche es auf ihren Körper macht. Die Bedeutung dieses Satzes ist aber, worauf wir ebenfalls noch einmal hinweisen, keine andere als die, dafs die Monade die Welt nur vermittelst der Repräsentation der durch sie verursachten Bewegungen ihres Leibes, nur insofern und insoweit repräsentiert, als sie die Bewegungen ihres Leibes reprätentiert und diese Bewegungen die äufseren Vorgänge widerspiegeln (ebda.). Und dafs der Philosoph unter diesem Leibe und seinen Bewegungen, ebenso wie unter der Welt, welche die Substanzen wahrnehmen sollen, wirkliche materielle Phänomene versteht, dafs er also eigentlich sagen will, die Monade repräsentiere die Phänomene der materiellen Welt nur in Gemäfsheit der Repräsentation des Phänomens eines Leibes und seiner Bewegungen (ebda.), auch dies mufs hier abermals auf das eindringlichste eingeschärft werden.

So ist die Monade allerdings in erster Linie eine thätige Substanz, und sie stellt in dieser Thätigkeit das gesamte Universum dar. Indessen ihr Handeln ist kein grenzenloses, wie dasjenige der Gottheit. Vielmehr kann sie das Universum nur insoweit darstellen, als sie die Veränderungen

ihrer Organe darstellt. Das ist nun aber auch die primitive, ja die einzige Schranke aller Monaden. Sämtliche andere Unvollkommenheiten derselben, insbesondere die Verworrenheit ihrer Vorstellungen, sind nur die Folge dieser originalen Beschränktheit.

Bisher ist man freilich anderer Ansicht gewesen. Man lehrt nämlich, dafs die alleinige oder doch wenigstens die ursprüngliche Schranke der Monaden allerdings in der Verworrenheit ihrer Vorstellungen bestehe, während man die Bestimmung des Philosophen, dafs dieselben das Universum nur nach den Bewegungen ihres Körpers darstellen, entweder überhaupt zu ignorieren, oder aber sie sogar aus jener Verworrenheit der Vorstellungen abzuleiten pflegt. Dafs diese Bestimmung indessen nicht einfach vernachlässigt werden kann, ist klar, zumal sie in den Quellen so häufig wiederkehrt wie kaum eine andere des Systems. Wenn man es aber für möglich gehalten hat, dieselbe aus dem Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen deduzieren zu können, so ist dies der beste Beweis, dafs man sie überhaupt nicht richtig verstanden hat. Denn geben wir ihr diejenige Fassung, welche wir ihr vorher auf Grund der Quellen gegeben haben, so ist eben eine solche Deduktion, wie man ohne weiteres sieht, einfach ausgeschlossen *).

---

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 118 f. Fischer hat allerdings eine andere Ansicht von dem Wesen der passiven Kraft entwickelt. Er versteht unter derselben nämlich eine körperliche oder, wie er sagt, „eine Körperkraft", diejenige Kraft, vermöge deren die Monade sich verkörpert, einen bestimmten Raum einnimmt und diesen gegen das Eindringen fremder Körper behauptet. „Die leidende Kraft ist die Widerstandskraft oder die widerstrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von sich ausschliefst. Sie behauptet in der Monade das ausschliefsende Dasein, den ursprünglichen Naturzustand und kann daher Trägheit heifsen. Sie verneint alles, was von aufsen her jenen ursprünglichen Naturzustand bedroht, und kann insofern die Kraft der Ausschliefsung oder des Widerstandes genannt werden. Vermöge der leidenden Kraft verschliefst sich die Monade; sie setzt sich als undurchdringlich, und darum ist sie vermöge dieser Kraft ein Körper. Die leidende Kraft ist also Körperkraft etc." (S. 360). Die Thätigkeit dieser Kraft vergleicht Fischer mit einem sich bewegenden mathematischen Punkt; „denken

Ist aber dies der Fall, so fällt auch sofort die Ansicht, als ob die Begrenztheit der Monaden in erster Linie in der Verworrenheit ihrer Vorstellungen gesucht werden müsse. Es

---

wir uns nämlich den mathematischen Punkt in Thätigkeit gesetzt, so wird er sich in den räumlichen Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe ausdehnen und auf diese Weise einen begrenzten Raum oder einen geometrischen Körper erzeugen. Genau ebenso bildet der metaphysische Punkt einen wirklichen, physischen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt" (S. 361 f.). Die passive Kraft selbst nennt Fischer die materia prima. Aus dieser folgt der wirkliche Körper, die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung. Dieses Ausgedehnte nennt Fischer die materia secunda (ebda.).

Seele und Körper machen daher nach ihm nicht zwei verschiedene Substanzen aus, sondern sie sind die Momente einer und derselben Substanz. Diese Theorie verteidigt nun Fischer gegen die drei Einwände, dafs Leibniz die Seele und den Körper als eine substantia completa bezeichne, sie also scheinbar voneinander trenne, dafs er in dem Briefwechsel mit Des Bosses von einem vinculum substantiale spreche, welches von dem Körper unabhängig sein soll, und dafs er endlich in der Lehre von der prästabilierten Harmonie Seele und Körper als zwei verschiedene, durch Gott in Übereinstimmung gebrachte Substanzen behandle. Die beiden ersteren Punkte können wir übergehen, zumal sich das, was Fischer über das vinculum substantiale sagt, aus unserem ersten Abschnitte von selbst widerlegt. Was den letzteren Punkt anlangt, so spricht sich Fischer folgendermafsen aus: „Die Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, sondern erläutert nur deren metaphysisches Verhältnis. Diese Erläuterung war ohne Zweifel mehr geeignet, andere über die endgiltigen Ergebnisse seiner Philosophie zu belehren, als deren erste Prinzipien in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Denken wir uns Leibniz mit seinem Begriff der Monade, welcher Seele und Körper zugleich ist, gegenüber einem Zeitbewufstsein, welches von kartesianischen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, so begreifen wir wohl, wie diesem Bewufstsein unser Philosoph nur mit Hilfe der prästabilierten Harmonie deutlich werden konnte. Er konnte nur begreifen, dafs Seele und Körper eines sind: die herkömmliche Philosophie konnte nur begreifen, dafs Seele und Körper einander entgegengesetzt sind. Um dieser Vorstellungsweise nahe zu kommen, läfst er den Körper gelten als eine von der Seele verschiedene Substanz, und jetzt zeigt er, dafs zwischen beiden eine vollkommene Übereinstimmung stattfinde, dafs diese Übereinstimmung in beiden ursprünglich begründet sei" (S. 377 f.). Aber hier mufs ich mir doch die Frage erlauben, wen gedenkt eigentlich Fischer mit diesen Ausführungen zu überzeugen? Er scheint gar nicht zu bemerken, wie sehr willkürlich es ist, eine Lehre, die Leibniz in seinen massenhaften Schriften überall in der gleichen Fassung, oft sogar mit denselben Worten vorträgt, die er durchgehends in den Mittelpunkt seines Systems stellt und die er als eine seiner wichtigsten Entdeckungen betrachtete, so umzudeuten, dafs sie einfach illusorisch wird, ohne dafs Leibniz selbst auch nur den geringsten Anlafs giebt und ohne dafs in der Sache irgend eine Nötigung dazu liegt.

ist Thatsache, dafs die Substanzen die Dinge nur von dem Standpunkte ihres Körpers, ihres Leibes aus repräsentieren; es ist Thatsache, dafs ihre Repräsentationen der Dinge teil-

---

lediglich aus dem Grunde, um eine von Fischer selbst erst eingeführte Theorie zu ermöglichen und noch dazu eine Theorie, die mit einer Menge hervorragender Bestimmungen des Systems in Konflikt steht. Und überdies würde Fischers Auslegung auch an sich selbst unhaltbar sein. Die prästabilierte Harmonie solle das Verhältnis von Seele und Körper nicht begreifen, sondern erläutern! Aber wozu bedurfte es denn einer solchen Erläuterung? Fischer mufs, um dieselbe erklärlich zu machen, annehmen, dafs die damaligen Philosophen so sehr in dem kartesianischen Dualismus von Seele und Körper befangen waren, dafs sie die Einheit beider nicht hätten fassen können. Allein giebt es eine unwahrscheinlichere Fiktion? Wenn Leibniz sagte, Seele und Körper bilden für ihn ein Wesen, es könne daher die Frage nach ihrer Übereinstimmung gar nicht mehr aufgeworfen werden, und alle Schwierigkeiten, die man sich in dieser Hinsicht gemacht habe, werden also durch sein System gehoben, würde dieser Satz wirklich für die damaligen Philosophen ein Rätsel gewesen sein? Wer soll denn das glauben? Das ist ja ein so klarer Gedanke, dafs ihn jedermann, er gehöre welcher Richtung immer an, verstehen mufs. Ja, es ist sogar ein viel einfacherer, leichterer Gedanke als die prästabilierte Harmonie selbst. Man kennt die Einwürfe und Zweifel, die Leibniz von seinen Zeitgenossen in Bezug auf diese Harmonie entgegengehalten worden sind: alle diese Einwürfe verschwinden sofort, sobald man die Einheit von Seele und Körper annimmt. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie hätte daher die wirkliche Ansicht des Philosophen nicht erläutert, sondern verdunkelt. Und trotzdem sollte Leibniz an dieser Lehre hartnäckig festgehalten, eigene Schriften zu ihrer Verteidigung verfafst haben, während doch eine solche Verteidigung gar nicht nötig gewesen wäre, wenn er seine wahre Meinung herausgesagt hätte? Nein, das ist unglaublich, und Fischers Auslegung ist also falsch.

Aber Fischer irrt sich auch gewaltig, wenn er meint, dafs dies die einzigen Schwierigkeiten seien, die sich seiner Ansicht von dem Wesen der passiven Kraft entgegenstellen. Es sind sogar nicht einmal die nächstliegenden oder die am schwersten wiegenden. Nach Fischer würde die Monade ein ausgedehntes Wesen, und die Ausdehnung mit allen ihren Eigenschaften würde etwas Reales sein. Denn wenn man auch sagen könnte, dafs die Materie als solche ein Phänomen sei, indem das, was uns als Materie erscheint, nur die Wirkung, der Ausflufs einer expansiven Kraft sei, so würde doch unzweifelhaft die Ausdehnung als etwas Reales, Substantielles angesehen werden müssen: Die Dinge würden vermöge ihrer Kraft an und für sich einen bestimmten Raum einnehmen, sie würden wirklich, auch abgesehen von einem anschauenden Subjekt, ausgedehnt sein. Man braucht diese Konsequenz nur auszusprechen, um die Unmöglichkeit der Fischerschen Theorie einzusehen. Denn es ist ein Grundsatz der Monadenlehre, mit dem diese steht und fällt dafs alle Substanzen schlechthin einfach, unteilbar, unausgedehnt sind und dafs die gesamte materielle Welt einschliefslich der Ausdehnung ein reines Phänomen ist. Das hat Leibniz selbst in allen seinen Schriften mit den unzweideutigsten Worten ausgesprochen.

weise verworren sind. Sie sind also in doppelter Beziehung limitiert. Da nun natürlich die eine Limitation nicht unab-

---

Es wird Fischer niemals gelingen, diese Sätze mit seinen Anschauungen in Einklang zu bringen. Überdies soll die materia secunda nach Fischer die Wirkung der passiven Kraft sein. Und doch sagt Leibniz, dafs dieselbe nicht blofs teilbar, sondern wirklich ins Unendliche geteilt sei. Diese Thatsache scheint nun Fischer allerdings keine Schwierigkeiten zu bereiten. „Wie nämlich die Ausdehnung", sagt er, „an sich teilbar, beweglich ist, so ist die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, notwendig teilend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu sein, so ist durch jene in der Natur der Dinge enthaltene Körperkraft von Anbeginn eine geteilte, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immer wirkenden Kräfte allgegenwärtig sind, so ist die Materie überall geteilt und in allen ihren Teilen bewegt" (S. 363). Allein das scheinen mir nicht viel mehr als blofse Worte zu sein. Die Kraft soll teilend sein! Was soll sie denn teilen? Doch nicht sich selbst? Aber aufser ihr giebt es ja überhaupt nichts zu Teilendes! Die Materie soll ins Unendliche geteilt sein! Ist das wahr, dann kann sie also nicht die Wirkung einer Kraft sein, dann mufs sie aus unendlich vielen Substanzen bestehen. Denn „geteilt sein" heifst nichts anderes als: aus vielen Dingen zusammengesetzt sein. Kurz, die Thatsache, dafs die materia secunda ins Unendliche geteilt ist, schliefst es definitiv und absolut aus, dafs sie eine Kraft, eine Monade darstellt, und keine Sophisterei der Welt wird imstande sein, diese beiden Bestimmungen zu vereinigen. Auch sagt ja Leibniz oft ausdrücklich, dafs die materia secunda ein Aggregat von Substanzen, von Monaden sei. Es würden sich nun noch eine Masse von Einwendungen gegen Fischers Auffassung geltend machen lassen; unter anderem erweisen sich alle Angaben Fischers, die auf dieser Auffassung fufsen, wie z. B. diejenigen über die Zweckthätigkeit der Substanzen, als völlig willkürlich und haltlos. Indessen brauchen wir wohl nicht weiter auf die Sache einzugehen, da Fischer, soviel ich sehe, ohnehin in diesem Punkte keine Anhänger hat.

Nur auf eine merkwürdige Konsequenz dieser Theorie möchte ich noch hinweisen. Da nämlich die Monaden, wenigstens die höher entwickelten von ihnen, wie die Seelen der Menschen, erfahrungsmäfsig mit einem Körper begabt sind, der einen gröfseren Umfang hat, als wir dies von demjenigen Körper erwarten könnten, der eine Wirkung der passiven Kraft ist, so müssen wir von Fischers Standpunkt aus annehmen, dafs ihnen aufser dem letzteren noch ein zweiter, gröfserer Körper eignet, der natürlich ein Aggregat anderer Monaden ist. Das ist denn auch Fischers Meinung. Nachdem er nämlich gezeigt hat, dafs den Monaden eine vorstellende Kraft zukommt und dafs dieselben eine stetige Reihe von Substanzen ausmachen, welche vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommneren zum Vollkommneren aufsteigt, spricht er sich über den Unterschied der höheren und niederen Organismen etwa so aus (S. 440 ff.): Da innerhalb des Stufenreiches der Welt jede höhere Bildungsform alle niedrigeren in sich enthält oder deutlich vorstellt, so wird eine Monade um so vollkommener sein, je mehr von den anderen Monaden sie vorstellt. Nun ist aber, wie Fischer annimmt, die deutlichste Vorstellung der Monade ihr (aus der passiven Kraft resultierender) Körper. Je mehr Wesen also dieser Körper ausdrückt, um so mehr wird die Monade deutlich vorstellen. Repräsentiert nun aber eine

hängig von der anderen sein kann, so fragt es sich, welche von ihnen die primitive und welche die sekundäre ist. Die

---

Monade in dieser Weise vermittelst ihres Körpers eine Anzahl anderer, so verhält sie sich zu diesen wie die herrschende Monade zu den untergeordneten, wie die Seele zu ihrem Körper, und das Ganze ist dann ein beseelter Körper, ein Organismus höherer Ordnung. Hiernach würden also die Monaden nicht nur einen, sondern zwei ausgedehnte Körper haben, einen kleineren und einen gröfseren, einen, welcher durch ihre passive Kraft konstituiert wird, und einen, welcher aus einem Aggregat von Substanzen besteht, und da sie wesentlich eine Vorstellung von dem haben, was sie sind, so würden sie auch zwei ausgedehnte Leiber vorstellen müssen. Dieser Satz widerspricht indessen nicht blofs der Erfahrung, sondern er ist überhaupt so seltsam, dafs ohne weiteres klar ist, Leibniz könne denselben nicht aufgestellt haben. Aufserdem würde sich die Monade in diesem Falle sowohl zu dem Körper der passiven Kraft als auch zu jener Vielheit fremder Monaden als Seele verhalten, und es würde damit eine unerträgliche Unklarheit in das System gebracht werden. Und diese Unklarheit wird nicht im Geringsten gehoben durch den subtilen Unterschied, den Fischer einführt, wenn er sagt: „Das Verhältnis von Seele und Körper, wie es in der Monade als solcher besteht, ist unmittelbare Einheit; das Verhältnis von Seele und Körper aber, wie es zwischen Monaden besteht zufolge ihrer naturgemäfsen Stufenordnung, ist nächste Verwandtschaft; diese letztere Beziehung ist der ersteren ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinsame beider Verhältnisse ist die Unterordnung, nur dafs diese Unterordnung in der unmittelbaren Einheit zwischen Faktoren eines Individuums, in der nächsten Verwandtschaft zwischen verschiedenen Individuen stattfindet. . . . Man könnte den Unterschied zwischen beiden Begriffen auch so bezeichnen, dafs in dem ersteren Falle der Körper die eingeborene Kraft, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht“ (S. 442). Nebenbei bemerkt, wenn Fischer in dem betreffenden Abschnitte ausführt, dafs zwischen den Monaden ein Verhältnis der Unterordnung stattfinde, das bei der unendlichen Verschiedenheit oder dem Stufenreich der Monaden „als entferntere, nähere und nächste Verwandtschaft“ (S. 441) erscheine, und wenn er dann von diesem Gesichtspunkte aus das Folgende behandelt, so hat diese Ausdrucksweise in den Quellen keinen Grund. Eine exakte Darstellung des Systems darf doch auch in der Form nicht ganz und gar willkürlich vorgehen.

Wenn übrigens Fischer, wie vorher angeführt wurde, sagt: „Wie die Ausdehnung beweglich ist, so ist auch die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, bewegend etc.“ und wenn er weiterhin als Folge der Einführung der passiven Kraft dies angiebt, dafs „die Materie bei Leibniz von Natur vollkommen geteilt, bewegt und bis in die kleinsten Teile gestaltet, überall lebendig und thätig ist, und dafs ihre Bewegung durch innere spontane Kräfte hervorgebracht wird und daher in ihrem Ursprunge dynamisch ist“ (S. 363 f.), so ist auch das nicht haltbar. Denn nach Leibniz ist nicht die passive, sondern die aktive Kraft das Prinzip der Bewegung, und zwar ist sie es nicht blofs insoferne, als sie der Bewegung das Ziel und die Richtung giebt, wie dies Fischer vielleicht entgegnen möchte, sondern sie erscheint überall schlechthin und für sich allein als die bewegende Kraft. Durch die passive Kraft ent-

Antwort aber auf diese Frage kann nicht im mindesten zweifelhaft sein. Denn daraus, dafs die Substanzen die Dinge nur nach deren Beziehung zu ihren Organen ausdrücken, folgt allerdings mit unabweislicher Notwendigkeit, dafs sie dieselben gröfstenteils nur konfuse ausdrücken können; nie und nimmer aber kann daraus, dafs die Substanzen die Dinge gröfstenteils nur konfuse ausdrücken, gefolgert werden, dafs sie die Welt nur gemäfs der Repräsentation des Phänomens eines Leibes und seiner Bewegungen repräsentieren. Das ist schlechterdings unmöglich und wird niemals jemandem gelingen*). Die Tradition ist also falsch. Die ursprüngliche Schranke der Substanzen ist diese, dafs sie die Welt nur gemäfs den Veränderungen ihres Körpers darstellen. Dieser Satz darf unter allen Umständen, man möge im übrigen die Monadenlehre auffassen wie man wolle, als zweifellos gelten.

Die Passivität, die passive Kraft der Monaden besteht also darin, dafs sie lediglich die Bewegungen ihres Körpers und nur insofern auch das Weltganze oder, wenn wir von der Vorstellung der Welt als einer Folge der

---

steht keine Bewegung, sie ist etwas rein Passives, sie ist das Prinzip nicht der Bewegung oder der Thätigkeit, sondern ihres Gegenteils, der Trägheit oder der Materie. Das Prinzip der Bewegung ist allein und ausschliefslich die aktive Kraft.

Ebenso falsch ist eine andere Bemerkung Fischers. Er sagt: „An sich betrachtet, ist die Kraft als solche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorstellung. Darum sagt Leibniz, dafs die materia prima nicht „in extensione", sondern „in extensionis exigentia" bestehe" (S. 361). Das ist nicht die richtige Erklärung dieser Ausdrücke. Denn der Philosoph sagt in demselben Briefwechsel mit Des Bosses, in welchem diese vorkommen, auch von der Seele oder substantiellen Form, dafs die Monaden ihres Körpers nicht notwendig mit ihr vereinigt seien, sondern dafs sie dieselben nur „exigiere". Da nämlich die Seele das als Einheit, was der Körper als Vielheit ist, so liegt es in ihrem Begriffe, dafs ihr ein Aggregat von Substanzen, also Monaden, entspricht, sie fordert oder postuliert kraft ihrer Natur solche Monaden, und dieses Postulieren versteht eben Leibniz unter dem „Exigieren". Genau ebenso verhält es sich mit der passiven Kraft. Denn da sie das der ausgedehnten Masse entsprechende passive Vermögen ist, so postuliert oder „exigiert" sie ein Ausgedehntes, wiewohl sie selbst nicht ausgedehnt ist.

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 121 f.

Vorstellung der körperlichen Bewegungen absehen, dafs sie blofs die Bewegungen eines Körpers in sich darstellen, sofern sie nur diese darstellen. Dieser Schlufs ist notwendig, sobald man überhaupt einmal zugiebt, dafs die Beschränktheit der Monaden von der angegebenen Art sei. Diese aus den Resultaten des Systems deduzierte Bestimmung der passiven Kraft ist aber, wie man sieht, mit derjenigen identisch, welche wir durch unsere obigen Untersuchungen gefunden haben.

Zur Erhärtung dieser Bestimmung kann aber sodann noch einiges andere dienen.

Zunächst der Umstand, dafs Leibniz die passive Kraft auch die erste Materie oder schlechthin Materie oder Masse nennt (siehe S. 171 f.). Wir hatten diese Ausdrücke damit erklärt, dafs die passive Kraft das Prinzip der Materie ist. Erst jetzt aber erhält sie ihr volles Licht. Denn ob man sagt, die Substanzen repräsentieren wegen ihrer Passivität nur die Bewegungen eines Körpers (und nach diesen die Welt), oder sie seien mit der Leiblichkeit, mit der Materie, der Masse behaftet, macht keinen Unterschied. Wird also die passive Kraft im ersteren Sinne gefafst, so ist die Gleichstellung derselben mit der Materie nur natürlich.

Vermöge der aktiven Kraft ist sodann die Substanz thätig, vermöge der passiven hat ihre Thätigkeit nur dasjenige Mafs, welches mit dem Satz vom Grunde verträglich ist. Beide Kräfte weisen daher auf einander hin, ergänzen sich gegenseitig, die eine bildet gleichsam das Komplement der anderen. Das lehrt aber auch Leibniz: „Die Entelechie," sagt er, „ist mit der passiven Kraft verbunden, welche die erstere ergänzt (complet)" (2, 250, auch 252). „Durch die aktive Kraft wird die Materie oder die passive Kraft ergänzt" (301). „Die erste Materie oder die passive Kraft ergänzt die Entelechie oder die aktive Kraft, sodafs eine vollständige Substanz (substantia perfecta) daraus resultiert" (306). „Die erste Materie ist jeder Entelechie wesentlich und wird nie von ihr getrennt, da sie dieselbe

ergänzt und die passive Kraft der vollständigen Substanz (substantia completa) ist" (324; auch 378). „Die erste Materie ist keine vollständige Substanz, und es mufs also die Seele oder die substantielle Form hinzukommen" (4, 512) u. a. Und demgemäfs pflegt der Philosoph die Begriffe des Handelns und Leidens, ebenso wie die entsprechenden der Bewegung und des Widerstandes, wie Korrelatbegriffe nebeneinander zu setzen. So sagt er: „Die Ausdehnung ist ununfähig der Handlung und des Widerstandes, welche nur der Substanz zukommen" (4, 467). „Die Kraft macht die Materie fähig, zu handeln und zu widerstehen" (472). „Aus der Kraft gehen die Handlungen und Leiden hervor" (507). „Die Substanz der Dinge besteht in der Kraft zu handeln und zu leiden" (508 u. ö.).

Die passive Kraft ist ferner das Vermögen, auf Grund dessen die Substanzen nur in begrenztem Mafse thätig sind. Sie bildet daher eine Schranke ihrer Thätigkeit. Eine Bestätigung hierfür ist es, wenn Leibniz von den Schranken, den Grenzen, der Limitation, der Privation, der wesentlichen Unvollkommenheit der Substanzen u. dgl. spricht. „Was den Dingen Unvollkommnes bleibt," sagt er z. B., „kommt aus der wesentlichen und originalen Limitation der Kreatur" (6, 603 A). „In den Dingen giebt es Grenzen oder Schranken" (613, 41). „Der Kreatur ist es wesentlich, begrenzt zu sein" (614, 47) u. s. w. Besonders häufig bewegt er sich in diesen Ausdrücken in der „Theodicee", in der es sich ja bekanntlich grofsenteils um die Rechtfertigung der Unvollkommenheit der Dinge, des physischen und moralischen Uebels handelt. Auch vergleicht er dort öfter diese Beschränktheit der Substanzen mit der Trägheit der Materie (so 6, 119, 341, 449; vgl. auch 7, 414, 102).

Da weiterhin die passive Kraft die Ursache davon ist, dafs die einzelne Substanz nur so handelt, wie es mit allen übrigen nach dem Satz vom zureichenden Grunde verträglich ist, so sind alle Substanzen wesentlich auf einander bezogen. Damit stimmt es überein, wenn Leibniz die passive

Kraft und überhaupt die Materie, wie bekannt, das Band der Dinge nennt (so 2, 324; 6, 546 u. a.).

Endlich sei noch auf eine Auslassung des Philosophen speziell hingewiesen, weil dieselbe die oben vorgetragenen Ansichten über das Wesen der passiven Kraft besonders zu bekräftigen geeignet ist. „Wie die Materie," sagt er nämlich, „selbst nur ein Phänomen ist, so verhält es sich auch mit der Trägheit, welche eine Eigenschaft dieses Phänomens ist. Es muſs scheinen, daſs die Materie etwas ist, was der Bewegung widersteht und daſs ein kleiner in Bewegung befindlicher Körper einen groſsen in Ruhe befindlichen nur in Bewegung setzen kann, indem er von der seinigen verliert; sonst würde die Wirkung ihre Ursache überschreiten; so scheint es, daſs die Materie etwas ist, was der Bewegung widersteht, die man ihr zu geben versucht. Aber in dem Innern der Dinge müssen, da ja die absolute Realität nur in den Monaden und in ihren Vorstellungen ist, diese Vorstellungen bestimmt geregelt sein, d. h. so, daſs die Zweckmäſsigkeitsregeln sich darin erhalten, wie z. B. diese, daſs die Wirkung ihre Ursache nicht überschreiten darf" (3, 636). Der Widerstand der Materie gründet sich also darauf, daſs die Substanzen nur so handeln, daſs das Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung nicht verletzt wird, woraus dann ohne weiteres folgt, daſs die passive Kraft dasjenige Vermögen ist, kraft dessen die Substanzen nur in diesem Sinne thätig sind.

Diese Erörterungen verbreiten nun, um dies sogleich hier zu erledigen, auch über die Stellung, welche das Gesetz von der Erhaltung der bewegenden Kraft oder, was dasselbe heiſst, von der Gleichheit der Ursache und Wirkung in der Monadenlehre einnimmt, ein klares Licht. Da die Widerständigkeit der Materie von Leibniz als das Vermögen bestimmt wird, kraft dessen sie dem Satze von der Erhaltung der Kraft unterworfen ist, die Monaden aber die Prinzipien

der Widerständigkeit sind, so ist dieser Satz dem System vorausgesetzt; er bildet eine jener Voraussetzungen, auf Grund deren Leibniz seine Monaden erst gefunden hat. Ebendarum sind die letzteren auch von vornherein und ihrer Natur nach Wesen, welche nur so handeln, wie es dieses Gesetz zuläfst, welche sich nach diesem Gesetze regeln. Keineswegs aber ist das letztere erst eine Folge der Monadenlehre, wie man bisher gemeint hat. Thatsächlich würde es sich auch auf gar keine Weise aus den Monaden ableiten lassen, wenn Leibniz es nicht schon ursprünglich und ausdrücklich in sie hineinverlegt hätte. Man hat freilich eine solche Ableitung geben zu können geglaubt; indessen man täuscht sich darin. Da nämlich die Monaden nach Leibniz auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen, also auch ihre Menge weder vermehrt noch vermindert werden kann, so, sagt man, folge aus der Natur der Substanzen, dafs sich stets dieselbe Summe der Kraft erhalte*). Allein dieser Schlufs ist ganz und gar irrig. Daraus, dafs die Anzahl der Substanzen keine Änderung erleidet, würde sich nur ergeben, dafs die beharrende Realität, welche der wechselnden Thätigkeit jeder Monade als ihr Subjekt und Substrat zu Grunde liegt, sich unveränderlich gleich bleibe; niemals aber würde sich daraus ergeben, dafs die wechselnden

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 128: „Der Satz von der Erhaltung der Kraft ist durch die Voraussetzungen der Monadenlehre gefordert. Denn wenn die Substanz der Körper anerkanntermafsen weder vermindert noch vermehrt werden kann, da man ja sonst ein absolutes Entstehen oder Vergehen annehmen müfste, diese ihre Substanz aber nicht in der Masse, sondern in den wirkenden Kräften besteht, so folgt unmittelbar, dafs die Summe der Kräfte in der Welt sich unveränderlich gleich bleibt." Ebenso sagt Fischer: „Wenn die Monaden ewig sind, so existieren alle zugleich im Ursprung der Welt, keine hat eine Priorität vor der anderen: Die Summe des Universums ist ewig dieselbe. Wie jede einzelne Monade sich auch entwickele, welche Ordnung in allen stattfinde: es ist unmöglich, dafs eine neue Monade erzeugt oder eine vorhandene vernichtet werde, dafs der Weltinhalt sich vermehre oder vermindere, dafs der Inbegriff aller Dinge zu- oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieselbe" (S. 393). Wenn es übrigens in der Gesch. d. d. Phil. a. a. O. heifst: „Leibniz behauptet, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft lasse sich nicht mit aller mathematischen Strenge demonstrieren, und gebraucht es als Beweis

Zustände der Substanzen in jedem Momente, miteinander addiert, die gleiche Gröfse von Kraft ausmachen. Die Monaden würden ja doch sehr wohl — es ist dafür nirgends auch nur der geringste Hinderungsgrund zu entdecken — auch so angelegt sein können, dafs die Summe von Realität, welche sie produzieren, in einzelnen Zeitpunkten gröfser, in anderen kleiner wäre. Und selbst wenn dies zufällig nicht der Fall wäre, so würde immer noch nicht folgen, dafs innerhalb des einzelnen Zeitpunktes jeder Abnahme von Kräften auf einer Seite eine genau proportionale Zunahme von Kräften auf einer ganz bestimmten anderen Seite entspräche. Denn unzweifelhaft könnten die Monaden auch in dieser Beziehung so beschaffen sein, dafs zwar jeder Augenblick die gleiche Quantität von Kraft aufwiese, dafs aber diese Gleichheit keinen bestimmten Regeln unterworfen wäre, dergestalt, dafs der Kraftverminderung in gewissen Substanzen eine Kraftsteigerung in ganz beliebigen andern gegenüberstände. Wenn aber Leibniz sagt, es erhalte sich stets dieselbe Summe der bewegenden Kraft, so versteht er darunter nicht die Summe der beharrenden Realität, von der wir zuerst sprachen, sondern er meint, für den Verkehr der Substanzen untereinander gelte die Regel, dafs keine von ihnen auf eine andere Kraft übertragen kann, ohne selbst in entsprechendem Mafse solche zu verlieren, und dafs auf sie selbst keine Kraft übergehen könne, ohne dafs genau angebbare andere Substanzen einen bestimmten Teil ein-

für den Satz, dafs die Gesetze der Bewegung durch Zweckmäfsigkeitsgründe Gottes bedingt seien. Indessen läfst es sich nicht allein ganz allgemein aus dem logischen Gesetz des zureichenden Grundes und dem metaphysischen der Kausalität ableiten etc.", so scheint damit angedeutet werden zu sollen, dafs es mithin notwendig sei. Diese Folgerung wäre nicht richtig. Denn das Gesetz von der Gleichheit der Ursache und Wirkung ist nach Leibniz selbst erst aus Zweckmäfsigkeitsgründen Gottes zu erklären. Überdies folgt der Satz von der Erhaltung der Kraft, wie auch hervorgehoben wird, gar nicht aus dem letzteren Gesetz, sondern ist damit gleichbedeutend. Auch hat sich Leibniz nicht blofs so schwankend geäufsert, dafs der Satz von der Erhaltung der Kraft sich nicht „mit voller mathematischer Strenge" beweisen lasse, sondern er sagt überall rundweg, dafs er nicht notwendig sei, worüber später.

büfsen, kurz, dafs die Ursache und die Wirkung einander stets gleich seien. Dieses Gesetz kann daher niemals aus den Monaden gefolgert werden, wenn es nicht besonders in ihnen liegt. Auch sagt ja Leibniz ausdrücklich, dafs Gott dasselbe nur aus Zweckmäfsigkeitsrücksichten gegeben habe, dafs es nicht notwendig sei, was doch heifst, dafs die Welt unbeschadet ihrer sonstigen Beschaffenheit, also auch unbeschadet der Ewigkeit und Unvergänglichkeit der Substanzen, existieren könne, auch wenn der Satz von der Erhaltung der Kraft keine Geltung für sie hätte.

Nachdem wir nun die fundamentalen Untersuchungen Leibnizens dargestellt und erläutert haben, müssen wir noch einen Blick auf ihr Verhältnis zu einander werfen.

Der Körper wird nach Leibniz durch die Ausdehnung, die Ausbreitung der Thätigkeit und des Widerstandes konstituiert. Seiner allgemeinsten Natur nach besteht er daher überhaupt in der Ausdehnung irgend einer Sache, ist er überhaupt irgend etwas Ausgedehntes; seinem speziellen Begriffe nach besteht er aber in der Ausdehnung ganz bestimmter Prinzipien, ist er etwas, was sich bewegt und widersteht. Diese Worte dürfen aber nicht so verstanden werden, als ob der Körper zunächst überhaupt in der Ausdehnung bestehe und die Bewegung und der Widerstand nur unwesentliche, accidentelle Bestimmungen dieser Ausdehnung seien; vielmehr wird er durch die Ausdehnung des Handelns und Leidens, also durch die Bewegung und den Widerstand konstituiert, und die Ausdehnung überhaupt ist nur ein allgemeiner, abstrakter Ausdruck seiner Natur. Wenn wir daher das Wesen des Körpers überhaupt in die Ausdehnung irgend einer Eigenschaft setzen, ihn überhaupt als etwas Ausgedehntes bezeichnen, so geben wir damit nur eine abstrakte Definition des Körpers; das konkrete Wesen desselben wird durch die Ausdehnung der Thätigkeit und des Leidens, also durch die Bewegung und den Widerstand ausgemacht.

Nun hatten wir zuerst den Körper insofern in Betracht gezogen, als er überhaupt etwas Ausgedehntes ist, und nachher waren wir auf die Bewegung und den Widerstand eingegangen. In der ersteren Beziehung war nachgewiesen worden, dafs der Körper ins Unendliche geteilt, ein Aggregat, mithin nicht wahrhaft eine, also überhaupt keine Substanz sei und dafs daher in ihm etwas anerkannt werden müsse, was nicht mehr geteilt, nicht mehr ein Aggregat, mithin einfach ist, was den Körper als unteilbare Substanz repräsentiert. Betreffs der Bewegung war gezeigt worden, dafs man bei ihr als bloſser Veränderung, der es an einer Ursache fehlt, nicht angeben könne, welchem Subjekt sie zukommt, und dafs sie eine reine Modifikation sei, dafs mithin eine Ursache der Bewegung, ein Beharrendes, dessen Modifikation sie ist, ein Wesen, welches die körperlichen Bewegungen in einem beharrenden Akt ausdrückt, eine aktive Kraft notwendig sei. Und endlich sahen wir, dafs für die Trägheit der Materie kein Grund angegeben werden könne, dafs somit auf ein Wesen, welches die letztere als ein passives Vermögen darstellt, auf eine passive Kraft geschlossen werden müsse.

Wie nun die Ausdehnung überhaupt das Wesen des Körpers nur abstrakt und im allgemeinen kennzeichnet, während das wirkliche Wesen desselben durch die Bewegung und den Widerstand konstituiert wird, so sind auch die beiden letzten Untersuchungen die entscheidenden, während die erste lediglich allgemeiner Natur ist; diese hat nur den Zweck, die Schwierigkeiten, die sich inbetreff des Körpers erheben, auf ihre allgemeinste, abstrakteste Form zurückzuführen und das Prinzip des Körpers seinem allgemeinsten, abstraktesten Wesen nach zu charakterisieren. Die Betrachtung der Bewegung und des Widerstandes lehrte uns, dafs für diese beiden Erscheinungen keine Ursache und kein Beharrendes vorhanden sei. Diese Thatsache findet sich in der ersten Untersuchung auf die allgemeine Formel zurückgebracht, dafs der Körper überhaupt ein bloſses

Aggregat, eine reine Vielheit ohne Einheit sei. Denn es leuchtet ein, dafs, wenn der Körper überhaupt nur eine Menge von Dingen ist, dann auch für die körperlichen Zustände der Bewegung und des Widerstandes keine Ursache und kein Beharrendes existieren kann, da jene sowohl wie dieses etwas wesentlich Einheitliches sein mufs. Aus jener Beobachtung hinsichtlich der Bewegung und des Widerstandes ergab sich sodann für den Philosophen die Notwendigkeit, in dem Körper ein Wesen anzunehmen, welches die Bewegungen desselben in einer Einheit und die Materie als passives Vermögen repräsentiert. Diese Bestimmung wird dann in der ersten Erörterung allgemein dahin ausgesprochen, dafs dem Körper ein Wesen beigegeben werden müsse, welches denselben als Einheit darstellt. Denn es ist klar, dafs eine Substanz, welche die Handlungen und Leiden des Körpers in einem Beharrenden ausdrückt, vor allem den Körper in einer Einheit ausdrücken mufs. Das Verhältnis der genannten Erörterungen ist daher nicht dieses, dafs die erste den wesentlichen Teil derselben bildet und die beiden anderen nur dazu bestimmt sind, jene zu ergänzen. Den Kern derselben bilden vielmehr die Auseinandersetzungen über die Bewegung und den Widerstand, und diejenigen über die körperliche Einheit dienen nur dazu, die Überzeugungen Leibnizens auf ihre allgemeinste Form zu bringen. Darin und darin allein besteht die Bedeutung der letzteren für das System. Thatsächlich können wir dieselbe sehr wohl aus dem System wegdenken ohne irgend einen sachlichen Nachteil für dieses. Die ganze Monadenlehre würde existieren können, auch wenn die Ausführungen über die Einheit des Körpers fehlten. Dem widerspricht es natürlich nicht, wenn gerade diese Ausführungen häufiger wiederkehren als diejenigen über die Bewegung und den Widerstand. Denn gerade, weil sie die Ansichten Leibnizens in ihrer allgemeinsten und darum einfachsten Form vorführen, sind sie am meisten dazu geeignet, den Leser mit den Prinzipien der Monadenlehre bekannt zu machen.

Ist nun dies das Verhältnis der drei Untersuchungen, so werden wir daraus auch auf ihre zeitliche Entstehung einen Schlufs ziehen dürfen. Da die Untersuchungen über die Bewegung und den Widerstand die Hauptsache sind, diejenige aber über die körperliche Einheit nur allgemeiner Natur ist, so werden wir folgern können, dafs die ersteren auch die ursprünglicheren und dafs die letzteren nur durch eine Verallgemeinerung jener entstanden sind. Denn war sich Leibniz einmal über die Probleme hinsichtlich der Bewegung und des Widerstandes und über die Annahme einer Kraft klar, so war es für ihn nur eine geringe Mühe, die entsprechenden Sätze über den Körper im allgemeinen aufzustellen, eben weil diese in jenen Ergebnissen implicite schon enthalten waren, während im umgekehrten Falle noch nach einer eigenen Erklärung für die speziellen Bestimmungen betreffs der Bewegung und des Widerstandes gesucht werden müfste; und überhaupt ist es im Gebiet der wissenschaftlichen Forschung das Gewöhnliche, dafs das Besondere früher erkannt wird als das Allgemeine. Leibniz begann also mit der Spekulation über die Natur der Bewegung und des Widerstandes. Er überzeugte sich hierbei, dafs es zu diesen beiden Phänomenen keine Ursache gebe und dafs mithin dem Körper eine aktive und passive Kraft zugestanden werden müsse. Was er nun hier für die Bewegung und den Widerstand gefunden hatte, das suchte er alsdann für den Körper im allgemeinen, für den Körper, sofern er überhaupt etwas Ausgedehntes ist, zu begründen; denn die Bewegung und der Widerstand, wenn sie auch das konkrete Wesen des Körpers ausmachen, sind doch nicht die allgemeinsten und abstraktesten Prädikate desselben; dieses Prädikat liegt vielmehr in der Ausdehnung. Mit anderen Worten, der Philosoph suchte die Fragen und Resultate, die sich ihm für die Bewegung und den Widerstand ergeben hatten, auf die allgemeinste Formel zu reduzieren. So fand er, dafs der Körper überhaupt eine blofse Vielheit sei und dafs sich also eine unteilbare Einheit in ihm finden müsse.

Dafs dies der Entwicklungsgang Leibnizens war, können wir freilich nicht mit Gewifsheit behaupten, aber wir können es auf Grund der vorherigen Überlegungen als sehr wahrscheinlich vermuten.

Dafs es in dem Körper eine Substanz geben müsse, welche abstrakt und im allgemeinen das als Einheit ist, was er selbst als Vielheit, und deren besonderes konkretes Wesen in der aktiven und passiven Kraft besteht, das ist also das einfache, aber inhaltvolle Resultat dieser Untersuchungen.

In diesem Resultate sind nun, wie man sieht, fast alle Hauptlehren des Systems unmittelbar enthalten, und auch die anderen gehen mühelos und mit der gröfsten Folgerichtigkeit aus demselben hervor. So bestätigt sich die Vermutung, die wir schon in der Einleitung dieses Buches aufstellten, dafs die Monadenlehre ihrem gesamten Umfange nach in den dynamischen Erörterungen Leibnizens ihren Ursprung habe und aus ihnen begründet werden müsse. Wenn man daher bisher diese Erörterungen zu Anfang des Systems nur flüchtig in Betracht zu ziehen pflegte zum Zweck des Nachweises, dafs den Dingen irgendwelche einfachen und thätigen Substanzen schlechthin zu Grunde liegen, die nähere Bestimmheit dieser Substanzen dagegen auf apriorischem Wege entwickelte*), so mufs diese Methode verworfen

*) Der Widerspruch, der hierin liegt, tritt besonders auffällig in Fischers Darstellung hervor. Er leitet nämlich zunächst aus der Thatsache des Widerstandes überhaupt irgend eine thätige Kraft, eine Kraft im allgemeinen ab und, indem er dann zu einem neuen Kapitel übergeht, sagt er, nun handle es sich darum, aus dieser abstrakten Kraft die konkrete Welt zu deduzieren. „Wir sind mit Leibniz, heifst es, auf dem Wege der Induktion emporgestiegen zu den letzten Prinzipien der Dinge, gleichsam zu den Quellen der Naturphänomene, und wir werden jetzt aus diesen Prinzipien die bestimmte Welt- und Naturanschauung ableiten müssen. Damit sind unmittelbar zwei Probleme gegeben, deren Lösung die Hauptaufgabe der Leibnizischen Metaphysik bildet. Der Gegenstand der Weltanschauung ist die Weltordnung, und diese besteht in einem notwendigen Zusammenhange der Dinge: der Gegenstand der Naturanschauung sind die Körper, und diese bestehen in ausgedehnten Massen. Wenn die Dinge nicht in einem notwendigen Zusammenhang miteinander verknüpft sind, so giebt es keine Welt,

werden. Daran ist angesichts unserer obigen Ergebnisse ein Zweifel nicht möglich. Es ist Thatsache, dafs der Philosoph überall seine Monaden aus dem Wesen des Körpers abge-

---

wenn sie nicht körperliches Dasein haben, so giebt es keine Natur als Objekt unserer Anschauung. Demnach heifst die Frage: Wie sind aus dem Gesichtspunkt der Leibnizischen Metaphysik Natur und Welt möglich?" „Nur dann läfst sich zwischen Monaden," fährt Fischer nach einigen Zwischenbemerkungen fort, „eine natürliche Koexistenz denken, wenn sie zusammen bestehen können, ohne sich gegenseitig zu stören und in ihrer Selbständigkeit zu beeinträchtigen. . . . Sie ist daher nur unter einer Bedingung möglich: wenn jene ursprünglichen Kräfte nicht ineinander fliefsen, sondern jede für sich besteht und in ihrer Selbstthätigkeit vollkommen undurchdringlich ist für alle anderen. Die Bedingung ihrer Undurchdringlichkeit liegt aber darin, dafs jedes Wesen seine Schranke hat. . . . Also die eigentümliche Schranke jeder Kraft ist die einzige Bedingung, unter welcher die Monaden in friedliche Koexistenz eingehen können. Nun kann aber das beschränkte Wesen nicht anders gedacht werden, denn als körperliches Dasein, mithin mufs ein Prinzip der Materie, eine passive Kraft in der Monade angenommen werden" (S. 356 ff.). Kann man sich nun eine widerspruchsvollere Darstellung denken? Zuerst beweist Fischer, dafs eine Kraft angenommen werden müsse, weil der Widerstand des Körpers ohne eine solche unerklärlich sei, aber nicht eine passive Kraft, eine Widerstandskraft, wie man erwarten sollte, sondern nur eine Kraft im allgemeinen, aus der überhaupt kein Widerstand resultieren kann; und erst, nachdem er diese gewonnen, folgert er aus einer Betrachtung, die mit dem Widerstande des Körpers nicht das Geringste zu schaffen hat, daraus, dafs eine Koexistenz der Substanzen unmöglich sein würde, wenn sie nicht mit einer Schranke behaftet wären, dafs denselben eine passive Kraft, eine Widerstandskraft zukomme. Überhaupt verstehe ich nicht recht, wie man derartige Sätze, wie wir sie eben gehört haben, ausdrücklich aufstellen und weitläufig behandeln kann, ohne irgend welchen Beweis dafür anzuführen, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob denn das wirklich Leibnizische Sätze sind, ob sie in der That dem Ideengange des Philosophen entsprechen, ob sie überhaupt mit dem Systeme, wie er es darstellt, vereinigt werden können. Wo hat denn Leibniz jemals den Grundsatz ausgesprochen, dafs man zuerst auf induktivem Wege zu den Prinzipien der Dinge emporsteigen müsse, um dann die konkrete Bestimmtheit dieser Prinzipien auf deduktivem, spekulativem Wege zu gewinnen? Wo hat Leibniz den Unterschied zwischen Welt und Natur gemacht, wie ihn Fischer hier angiebt? Wo hat er die Lösung der Frage nach der Möglichkeit von Welt und Natur, nach der Möglichkeit einer Koexistenz der Monaden als die Aufgabe seines Systems bezeichnet? Wo hat er jemals die Notwendigkeit einer passiven Kraft in den Monaden mit dem Hinweis darauf begründet, dafs sie ohne eine solche keine Weltordnung ausmachen können? Die Ausführungen Fischers sind daher Satz für Satz willkürlich. Sie würden in der Darstellung einiger neuerer Systeme Platz finden können, aber in die Monadenlehre gehören sie nicht. Vielmehr würde Leibniz gegen Grundsätze, wie sie ihm Fischer hier zuschreibt, höchst wahrscheinlich energisch protestiert haben.

leitet hat; es ist kaum minder Thatsache, dafs diese seine Auseinandersetzungen gar nicht verstanden werden können, ohne dafs dadurch die Monaden schon so vollständig bestimmt erscheinen, dafs daneben eine apriorische Deduktion ihrer Eigenschaften keinen Platz mehr hat. Mithin ist eine solche Deduktion als unhaltbar erwiesen, und nur der wird diese Behauptung in Frage ziehen können, der imstande zu sein glaubt, die dynamischen Untersuchungen des Philosophen auf andere Weise erklären zu können, als wir es gethan haben.

Damit ergiebt sich dann aber auch, dafs die „Monadologie", welche ja denselben apriorischen Weg befolgt, nicht als eine ursprüngliche Quelle des Systems angesehen und dafs sie nicht zur Grundlage der Darstellung gemacht werden darf. Man mag sich sträuben, so sehr man wolle, an diesem Satze läfst sich nichts ändern. Leibniz hat nun eben einmal in allen seinen anderen Schriften eine Begründung seiner Lehre gegeben, mit welcher, wie wir eben sahen, die apriorische, welche sich in der „Monadologie" findet, schlechtweg nicht vereinigt werden kann. Diese Abhand-

Übrigens hat Fischer, so breit auch seine Darstellung sonst angelegt ist, die dynamischen Untersuchungen Leibnizens wenig beachtet. Diejenige über die Einheit des Körpers und besonders diejenige über die Bewegung findet in seinem Buche kaum eine Erwähnung; nur auf die Erörterung über den Widerstand, aus welchem er die Notwendigkeit der Annahme einer Kraft beweist, geht er etwas näher ein; freilich ist hier ebensowenig Verständnis für den Inhalt derselben oder auch nur für die Schwierigkeiten, die sie bietet, vorhanden wie bei den anderen Interpreten der Monadenlehre. Indessen weist Fischer besonders darauf hin, dafs er im Gegensatz zu den sonstigen Darstellungen die Prinzipien der Monadenlehre mit Absicht aus der Thatsache der körperlichen Erscheinungen abgeleitet habe: „denn der Philosoph beginnt," wie er sagt, „regelmäfsig mit der Untersuchung des Körpers und zeigt, dafs derselbe nicht durch die Ausdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse, und auf dieselbe Weise lassen die Entwürfe seiner Metaphysik vom ersten bis zum letzten den Hauptgedanken des Systems entspringen. Es heifst hier nicht, der Begriff der Substanz mufs als Monade gedacht werden. Sondern es heifst: weil es zusammengesetzte Substanzen giebt, darum mufs es einfache Substanzen oder Monaden geben u. s. w." (S. 340). Aber trotz dieser letzten Worte hat Fischer gerade die Untersuchung Leibnizens, auf welche er sich damit bezieht, nämlich diejenige über die Einheit des Körpers, zu Beginn des Systems gar nicht berührt.

lung steht also im Widerspruch zu seinen sonstigen Arbeiten, und daraus folgt von selbst und mit Notwendigkeit, dafs ihr kein entscheidender Einfluſs auf die Beurteilung des Systems eingeräumt werden kann. Die „Monadologie“ ist gar nichts weiter als ein einmaliger, gelegentlicher Versuch Leibnizens, diejenigen Überzeugungen, die er durch die Analyse der Erfahrung gewonnen und überall sonst auch auf diese gestützt hat, aus bloſsen Begriffen zu deduzieren, ein Versuch, der zwar immerhin beachtet werden muſs, der aber nicht maſsgebend für uns sein kann. Dieser Satz, den wir früher als bloſse Vermutung aussprachen, ist durch unsere bisherigen Untersuchungen zur Gewiſsheit erhoben worden und muſs als streng bewiesen angesehen werden.

Vierter Abschnitt.

Die mechanische Naturerklärung als Voraussetzung des Systems.

Das Leibnizische System geht von der Voraussetzung aus, daſs die Dinge, welche wir vorstellen, nicht die Erscheinungen einer objektiv existierenden Welt, sondern daſs sie selbst in uns repräsentiert seien, daſs demgemäſs unsere gesamten Vorstellungen etwas Primitives und Ursprüngliches darstellen, in unserer eigenen Natur ihren alleinigen Grund und ihre Quelle haben. Es setzt ferner voraus, daſs jede Forschung nach den Gründen der Dinge sich zunächst auf das Gebiet der Erscheinungen beschränken, sich innerhalb des Reiches der Vorstellungen halten müsse, indem sie hier die speziellen Erscheinungen auf die Erscheinung des Körpers und seiner Gesetze zurückführt, die Vorstellungen von den besonderen Vorgängen in der Welt, von dem Detail der Natur durch die Vorstellung des Mechanismus expliziert und auseinandersetzt. Und was es beweisen will, ist einzig und allein dieses, daſs die Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst in den Monaden bestehen.

Ebendies ist auch der Standpunkt, der den bisher dargestellten Untersuchungen Leibnizens über das Wesen des Körpers zu Grunde liegt. Indem er in denselben voraussetzt, dafs alle besonderen Phänomene rein mechanisch, durch den Körper, die Bewegung und den Widerstand und durch die Gesetze der körperlichen Natur erklärt werden müssen, will er nur zeigen, dafs die Prinzipien des Körpers, der Bewegung, des Widerstandes selbst, der mechanischen Gesetze selbst in unteilbaren Substanzen liegen, metaphysisch begründet werden müssen. So formuliert nun auch der Philosoph selbst die Tendenz und die Bedeutung dieser Untersuchungen, und zwar geschieht dies regelmäfsig in unmittelbarem Anschlufs an diese letzteren.

„Obwohl alle besonderen Phänomene der Natur," sagt er, „mathematisch oder mechanisch erklärt werden können, sind doch die allgemeinen Prinzipien der körperlichen Natur und der Mechanik selbst mehr metaphysisch als geometrisch und kommen den Formen oder unteilbaren Wesen zu" (4, 444). „Alles geschieht in der Natur mechanisch, und um irgend ein besonderes Phänomen zu begründen, genügt es, die Figur und die Bewegung anzuwenden. Aber die Prinzipien der Mechanik und die Gesetze der Bewegung selbst entstehen von etwas Höherem, was vielmehr von der Metaphysik als der Geometrie abhängt" (472). „Alle speziellen Phänomene können mechanisch erklärt werden, und auf keinem anderen Wege können die Ursachen der materiellen Dinge verstanden werden. Aber die mechanischen Prinzipien selbst und also die allgemeinen Gesetze der Natur kommen aus höheren Prinzipien und können nicht durch die bloſse Betrachtung der Gröfse erklärt werden, vielmehr wohnt ihnen etwas Metaphysisches inne. Nachdem aber einmal dies im allgemeinen festgestellt ist, kann nachher alles mechanisch erklärt werden" (390 f.). „Wenn auch die Kraft oder substantielle Form zugelassen wird, so müssen wir doch in der Erklärung der Phänomene immer mechanisch verfahren, nämlich durch Figuren

und Bewegungen. Aber die Gründe für die Gesetze der Bewegung selbst oder die Prinzipien des Mechanismus selbst müssen aus einer metaphysischen Quelle, nämlich aus der Gleichheit von Ursache und Wirkung und anderen derartigen Gesetzen, welche den Entelechieen wesentlich sind, hergeleitet werden" (397 f.). „So sehr ich der Scholastik in der allgemeinen und sozusagen metaphysischen Erklärung der Prinzipien der Körper beistimme, so sehr bin ich Anhänger der Atomistik in der Erklärung der besonderen Phänomene. Man mufs die Natur mathematisch und mechanisch erklären, vorausgesetzt, dafs man weifs, dafs die Prinzipien der Mechanik selbst von einigen metaphysischen Gründen abhängen" (2, 58). „Alle Phänomene der Körper können durch Gröfse, Figur und Bewegung erklärt werden, aber die Bewegungen selbst nur durch die Entelechieen" (314). Vgl. ferner 4, 393, 434, 466, 479, 505, 560; 1, 383; 2, 77 f., 98; 7, 272, 280, 317, 343 E. u. a.

Fünfter Abschnitt.

Die geschichtliche Stellung Leibnizens.

Die vorstehenden Untersuchungen Leibnizens nötigen uns nun, seine geschichtliche Stellung näher zu bestimmen, indem erst dadurch ein eindringlicheres Verständnis derselben ermöglicht wird. Wir wollen daher zunächst die herkömmlichen Ansichten über diesen Punkt prüfen, uns jedoch dabei auf die Beziehungen des Philosophen zu Descartes und Spinoza beschränken und auch diese nur insoweit in Betracht ziehen, als sie nicht spezielle Fragen betreffen und daher bei besonderen Gelegenheiten behandelt werden müssen. Denn die bisherigen Ansichten über die sonstigen Beziehungen Leibnizens sind von geringerer Wichtigkeit und werden, sofern sie nicht schon besprochen worden sind oder später besprochen werden, durch

unsere nachfolgenden positiven Ausführungen hinlänglich berichtigt bez. widerlegt werden.

Man pflegt nämlich die Monadenlehre in einen prinzipiellen Zusammenhang mit dem cartesianischen System zu bringen, indem man sie an den Substanzbegriff Descartes' anknüpfen läfst. Dieser hatte bekanntlich den Begriff der Substanz für den Grundbegriff der Metaphysik erklärt, und zwar hatte er die körperliche und die geistige Substanz aufs schärfste voneinander unterschieden: jene sollte nur in der Ausdehnung, diese nur im Denken bestehen. Diese Bestimmungen sollen nun nach den herkömmlichen Vorstellungen zuerst das Nachdenken Leibnizens angeregt haben, indem ihm sowohl der Dualismus Descartes' als ganz besonders dessen Ansicht über die Natur der körperlichen Substanz bedenklich erschienen: sie sollen ihn veranlafst haben, den Körper und seine Eigenschaften einer näheren Betrachtung zu unterziehen, und durch sie soll er dann einen Substanzbegriff gewonnen haben, welcher jene Bedenken beseitigte. Demgemäfs läfst man Leibniz durchgängig nach dem Vorgang des Cartesius von der Frage nach dem Wesen der Substanz seinen Ausgangspunkt nehmen, man läfst ihn diese Frage im Gegensatz zu Cartesius dahin beantworten, dafs alle Substanzen gleicher Natur seien und näher als thätige Wesen gedacht werden müssen, diesen Satz läfst man ihn aus der Thatsache der körperlichen Erscheinungen beweisen, und nur in diesem Zusammenhange pflegt man auf seine dynamischen Erörterungen einzugehen*).

Man beruft sich für diese Darstellung gewöhnlich darauf, dafs Leibniz an einigen Stellen besonders erklärt habe, der Substanzbegriff sei einer der fruchtbarsten und wichtigsten Begriffe, sei der Schlüssel der Metaphysik (so 5, 137, 203; 3, 567, 245); insbesondere weist man auf die Abhandlung: „De primae philosophiae emendatione et de notione sub-

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 105.

stantiae“ (4, 468 ff.) hin, in welcher sich Leibniz ebenso äufsert. Hieraus soll folgen, dafs die Cartesianische Frage nach der Natur der Substanz das Grundproblem der Monadenlehre bilde. Allein abgesehen davon, dafs diese Bemerkungen viel seltener sind, als man zu meinen scheint (es werden sich nicht viel mehr als ein halbes Dutzend derselben aufweisen lassen), dafs Leibniz sie fast durchgängig nur ganz gelegentlich und zufällig hat fallen lassen, ist man doch keineswegs berechtigt, jene Folgerungen aus ihnen zu ziehen. Man braucht sie durchaus nicht dahin zu verstehen, dafs die Bestimmung des Substanzbegriffs die erste Aufgabe der Metaphysik sei, dafs dieser Begriff das fundamentale Problem der Philosophie darstelle; man kann ihnen auch den Sinn beilegen, dafs der Substanzbegriff, *wie* ihn Leibniz auf Grund irgendwelcher Untersuchungen gefunden hatte, derjenige Substanzbegriff, welcher mit der Kraft identisch ist, die Quelle der mannigfachsten und bedeutendsten Wahrheiten sei, dafs er den Schlüssel für eine Menge von Rätseln bilde (wie dies auch thatsächlich der Fall ist; denn es läfst sich aus demselben fast die ganze Monadenlehre ableiten). Ja, in der angegebenen Schrift, welche als Hauptargument angeführt zu werden pflegt, spricht sich Leibniz ausdrücklich in dieser Weise aus, indem er sagt: „Von wie grofsem Gewicht dies alles ist, wird vorzüglich aus dem Begriff der Substanz, *wie ich ihn aufstelle*, erhellen, welcher so fruchtbar ist, dafs daraus die ersten Wahrheiten folgen u. s. w.“ (4, 469). Würde aber dies die Bedeutung jener Erklärungen sein, so würde durch sie über den Ausgangspunkt des Systems offenbar nicht das geringste ausgemacht werden können; Leibniz würde sie dann auch in dem Falle haben abgeben können, wenn er von ganz anderen Tendenzen aus, als man annimmt, zu seinem System gekommen wäre.

Dafs aber diese Annahme wirklich unhaltbar ist, ergiebt sich mit Evidenz aus unserer bisherigen Darstellung. Leibniz soll von dem Cartesianischen Problem ausgegangen sein, worin die Substanz bestehe; und die Lösung dieses Problems soll

er durch seine dynamischen Untersuchungen erstrebt und erreicht haben. Wäre das der Fall, dann hätte es sich also in diesen Untersuchungen nur darum handeln können, festzustellen, was das Reale sei, welches sich unserer Anschauung als Körper darstellt, welches dem Phänomen des Körpers zu Grunde liegt. Denn wenn Cartesius fragte, worin die Substanz bestehe, so meinte er damit, wie das Substantielle zu denken sei, welches in uns die Erscheinung der sichtbaren Welt hervorruft, welches dieser Welt zu Grunde liegt; mithin hätte auch Leibniz, wenn er in der That an jenen anknüpfen würde, notwendig fragen müssen, welcher Art das Substantielle sei, welches dem Körper zu Grunde liegt. Allein davon ist, wie wir gesehen haben, keine Rede. Nicht darum ist es Leibniz zu thun, die Substanzen aufzuweisen, durch welche der Körper *entsteht*, welche dem Körper *zu Grunde liegen*, sondern, indem er voraussetzt, dafs das *Detail* der Natur durch den Körper und seine Eigenschaften erklärt werden müsse, will er nur zeigen, dafs das Prinzip des Körpers *selbst* ein unteilbares Wesen sein müsse. Mithin kann er jene Untersuchungen nicht in der Absicht angestellt haben, um die Natur der Substanz aufzuklären, sondern nur zum Zweck des Nachweises, dafs trotz der ausnahmslosen Gültigkeit des Mechanismus *im einzelnen* doch der Mechanismus *selbst* von den substantiellen Formen abhänge. Das sind zwei vollkommen verschiedene Tendenzen, die nicht miteinander vereinigt werden können, die schlechterdings nichts miteinander zu schaffen haben. Dann aber kann auch der angegebene Zusammenhang zwischen der Monadenlehre und dem Cartesianischen System nicht mehr zugegeben werden. Die Monadenlehre knüpft *nicht* an den Substanzbegriff Descartes' an; diese Ansicht ist mit den Quellen unvereinbar.

Wie nun aber der Cartesianische Substanzbegriff in letzter Linie zu dem Spinozismus hindrängte, so führt die Behauptung, dafs Leibniz jenen bekämpft habe, sehr leicht

zu der anderen, daſs er gegen diesen sich richte. Dieser letzteren Ansicht pflegt man denn auch allgemein zuzuneigen, wiewohl dieselbe in der einen Darstellung mehr, in der anderen weniger bestimmt vertreten wird. Die Monadenlehre soll das Gegenstück zu dem System Spinozas bilden, sie soll die Tendenz haben, den Pantheismus zu zerstören, die Lehre, daſs nur eine Substanz existiere, zu widerlegen und zu beseitigen; und dieses Streben, den Dingen eine eigene Substantialität wiederzugewinnen, soll Leibniz zu der Erkenntnis gebracht haben, daſs das Wesen derselben nicht in einem ruhenden Sein, sondern in der thätigen Kraft, in der Thätigkeit bestehe: denn in diesem Falle würde allerdings ihre Unabhängigkeit gesichert sein, da sie ja dann eben nicht bloſse Wirkungen Gottes, sondern selbst thätig wären.

Allein, wenn diese Behauptungen begründet wären, so müſsten auch die Auseinandersetzungen Leibnizens über die Natur des Körpers, aus denen ja sein ganzes System resultiert, sich gegen die Spinozistische Theorie kehren, sie müſsten dem Nachweis dienen, daſs es nicht bloſs ein Sein gebe und alle übrigen Existenzen dessen flüchtige Modifikationen seien, sondern daſs den Dingen eine selbständige Thätigkeit zukomme, dem Nachweise, daſs die Substanz des Körpers, das Reale, was ihm zu Grunde liegt, nur als Thätigkeit begriffen werden könne. Denn wenn Spinoza lehrte, daſs nur eine Substanz existiere, so hieſs dies eben gar nichts anderes, als daſs dasjenige, wodurch die Erscheinungen verursacht werden, dasjenige, was der Welt der Erscheinungen zu Grunde liegt, nur eine und dieselbe Substanz sei. Leibniz hätte daher, wenn sein System sich wirklich gegen diese Lehre richten würde, darthun müssen, daſs den Dingen nicht bloſs eine Substanz, sondern daſs ihnen eine Menge einzelner thätiger und darum selbständiger Wesen, daſs also näher dem Körper thätige Substanzen zu Grunde liegen. Allein dies trifft, wie soeben gezeigt, in keiner Weise zu. Seine Auseinandersetzungen beschäftigen sich

überhaupt nicht mit der Frage, welcher Art die Substanzen seien, die dem Körper zu Grunde liegen, sondern mit der Frage nach dem Prinzip des Körpers selbst, mit der Frage, ob und inwieweit die mechanische Weltanschauung berechtigt sei. Schon diese eine Thatsache genügt daher, um die Vermutung, dafs die Monadenlehre im Gegensatze zu dem Spinozistischen System entstanden sei, als unhaltbar erscheinen zu lassen.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Die Monadenlehre soll ihre Spitze gegen den Versuch Spinozas richten, alle Selbständigkeit der endlichen Dinge aufzuheben und sie in blofse Modi der einen göttlichen Substanz zu verwandeln, und um diese Lehre zu überwinden, soll sie die Bestimmung aufstellen, dafs das Wesen der Substanz in die Thätigkeit gesetzt werden müsse. Allein eine solche Bestimmung kennt ja Leibniz überhaupt nicht, da die Substanz, wie die Quellen mit vollkommner Sicherheit ergeben, für ihn vielmehr etwas Permanentes, Unveränderliches, Beharrendes, Dauerndes ist. In den grundlegenden Erörterungen des Systems ist es ihm immer nur um den Nachweis zu thun, dafs dem Körper ein Beharrendes zuerkannt werden müsse, weil ohne dieses keine Bewegung möglich sei, niemals aber führt er aus, dafs dem Körper eine eigene Thätigkeit zukommen, dafs die körperliche Substanz durch die Thätigkeit konstituiert werden müsse. Würden die Argumentationen Leibnizens sich in dieser letzteren Richtung bewegen, dann würde man sie, wenn man von allem sonstigen absieht, allenfalls denjenigen des Spinoza entgegensetzen können. Denn, wie bemerkt, wenn die Dinge thätig sind, so sind sie auch selbständig, nicht blofse Produktionen eines dritten Wesens; und ein System, an dessen Spitze der Satz stände, dafs das Wesen der Dinge in der Thätigkeit liege, würde daher mit Fug demjenigen gegenübergestellt werden können, welches in denselben nur die Wirkungen der göttlichen Substanz sieht. Dagegen kann die Erklärung, dafs die Bewegungen des Körpers und überhaupt die Veränderungen in der Welt nur

die Modifikationen beharrender Kräfte sein können, eine Ursache und dergleichen voraussetzen, unmöglich in einen Gegensatz zu der Spinozistischen Theorie von der Einheit alles Seins gebracht werden. Denn, wohl gemerkt, Leibniz sagt nicht etwa, dafs die Bewegungen des Körpers nicht an dem göttlichen Wesen ihre beharrende Substanz, ihre Ursache haben können, dafs sie vielmehr eine eigene Ursache, ein eigenes Beharrendes voraussetzen, sondern er sagt, dafs die Bewegungen als blofse Modi nicht für sich selbst existieren können, vielmehr ein Beharrendes, eine Ursache erfordern. Jene Erklärung bildet also einen Gegensatz zu der Annahme, dafs die Bewegungen einen selbständigen Bestand haben, nicht aber zu derjenigen des Spinoza, dafs es überhaupt keine selbständigen Dinge gebe; sie ist gegen die mechanische Weltanschauung gerichtet, welche in den Bewegungen etwas Primitives, Substantielles sieht, aber sie hat nicht das Geringste mit der Widerlegung des Spinozismus zu thun; sie steht in gar keiner Beziehung zu diesem. So erhellt auch auf diesem Wege, wie völlig verfehlt die Auffassung ist, welche in dem Leibnizischen System eine Reaktion gegen den Pantheismus sieht. Wer der Auslegung zustimmt, welche wir den dynamischen Auseinandersetzungen Leibnizens gegeben haben, für den kann in dieser Hinsicht auch nicht der mindeste Zweifel mehr obwalten. Jene Auffassung ist unmöglich, denn sie steht in unlöslichem Widerspruche mit den Prinzipien der Monadenlehre, und diese Behauptung hat denselben Grad von Gewifsheit wie die Resultate, welche wir in unseren ersten Abschnitten gewonnen haben. Und auch unsere späteren Untersuchungen, insbesondere diejenigen über die Leibnizische Lehre von der Willensfreiheit und von der prästabilierten Harmonie, Lehren, die noch am ehesten zu der Vermutung eines spinozistischen Einflusses berechtigen könnten, sowie diejenigen über das Verhältnis des Leibnizischen Gottes zu der Welt werden die vollständige Haltlosigkeit der bisherigen Ansichten auf das überzeugendste beweisen. Es mag immerhin sein, dafs

Leibniz sich zu der Aufstellung seines Systems um so mehr gedrungen fühlte, dafs er um so mehr an die Richtigkeit desselben glaubte, als dadurch auch dem Pantheismus Spinozas ein Ende gemacht wurde, aber dafs es eigens diese Tendenz verfolgte, davon kann keine Rede sein.

Das bestätigt sich aber auch durch die Haltung der Schriften des Philosophen. In diesen ist wohl häufig von der modernen, mechanischen Weltanschauung und den substantiellen Formen der antiken und scholastischen Philosophie die Rede, und zwar meistens gerade an den hervorstechendsten Stellen derselben, aber von Spinoza wird nur äufserst selten gesprochen. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung die frühesten Werke Leibnizens, von denen man doch erwarten sollte, dafs in ihnen seine ursprünglichen Tendenzen am reinsten zum Ausdruck kommen. In dem umfangreichen „metaphysischen Diskurs", welcher die ganze Monadenlehre behandelt, sowie in dem „neuen System" und dem Entwurf zu diesem wird Spinozas und überhaupt des Pantheismus auch nicht mit einer einzigen Silbe gedacht; in dem sehr wichtigen Briefwechsel mit Arnauld wird Spinoza nur einmal, und noch dazu in einem der letzten Briefe, aber auch hier nur ganz vorübergehend erwähnt, und genau ebenso verhält es sich mit sämtlichen anderen Schriften. Niemals wird Spinoza in einen wesentlichen Zusammenhang mit dem System gebracht; so oft er vielmehr genannt wird, ist dies meistens reiner Zufall, sei es, dafs Leibniz von fremder Seite, sei es, dafs er durch den Gang der Diskussion dazu gedrängt wurde. Diese Thatsachen würden nun schlechthin unerklärlich sein, wenn Leibniz mit der Monadenlehre die Absicht verfolgt hätte, den Spinozismus zu vernichten. Wäre dies der Fall gewesen, dann hätte er vielmehr überall von dem Spinozistischen System seinen Ausgangspunkt nehmen, er hätte darauf hinweisen müssen, dafs die neuere Philosophie im Begriffe sei, dem Pantheismus zu verfallen und damit allen schlimmen Konsequenzen, welche mit diesem verbunden waren, Eingang

zu verschaffen, dafs der falsche Begriff der Substanz, welchen Cartesius aufgestellt hatte, zu dieser Theorie führen müsse, dafs man, um derselben zu entgehen, einen anderen Substanzbegriff suchen, das Wesen der Substanz in die Thätigkeit setzen, den Dingen ihre Selbständigkeit zurückgeben müsse und dergleichen, kurz, dafs es nur in der Monadenlehre eine Rettung vor dem Spinozismus gebe. Wenn nun von alledem in den Quellen überall nichts steht, ja wenn die Monadenlehre in diesen Quellen ausdrücklich mit ganz anderen Systemen als demjenigen Spinozas in wesentliche Verbindung gebracht wird, so würde diese Erscheinung unter der Annahme einer antispinozistischen Tendenz der ersteren noch viel unbegreiflicher, noch viel rätselhafter sein, als die Entstehung des Leibnizischen Systems es sein würde, deren Aufhellung man allerdings mit jener Annahme in erster Linie im Auge hat. Denn mit der Auskunft, dafs Leibniz fürchtete, als Spinozist verschrieen zu werden, wenn er sich näher mit Spinoza einliefs, würde hier gar nichts gethan sein. Wozu brauchte er denn dies zu fürchten, wenn er doch den Spinozismus durch seine Monadenlehre gerade widerlegt zu haben glaubte? Im Gegenteil, je gefährlicher jenes System in den Augen der damaligen Gelehrten war, um so mehr lag es im Interesse Leibnizens, hervorzuheben, dafs er dasselbe zu nichte gemacht, dafs allein die Monadenlehre imstande sei, ihm wirksam zu begegnen; ein solcher Hinweis wäre nur eine Empfehlung für ihn gewesen, die seiner Lehre vielleicht eine schnellere Verbreitung und Anerkennung gesichert haben würde, als sie dieselbe in der That gefunden hat. Und überhaupt wäre es eine lächerliche Fiktion, dafs Leibniz aus blofser Angst sein Leben lang bestrebt gewesen sei, den Zweck seines Systems zu verbergen; das hätte ihm ja überdies eine viel gröfsere Mühe gekostet, als der Gewinn, den er dadurch erlangte, überhaupt wert war. Nein, die Thatsache, dafs Leibniz seine Monadenlehre niemals zu dem Pantheismus in Beziehung bringt, dafs er überhaupt nur äufserst selten und immer

nur ganz beiläufig von Spinoza spricht, ist ein schlagender Beweis dafür, daſs ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Systemen nicht besteht. Übrigens würde auch die geringschätzige Art, mit der Leibniz bekanntlich den Spinoza behandelt hat, gegen einen solchen Zusammenhang sprechen. Denn wenn er die Monadenlehre eigens erdacht hätte, um ein Bollwerk gegen den Spinozismus zu schaffen, so würde er diesem eben damit die allergröſste Bedeutung beigelegt, so würde er anerkannt haben, daſs derselbe nicht etwas so Paradoxes, wie er es gewöhnlich darstellt, sondern daſs er eine mehr oder minder berechtigte Form der Weltanschauung sei. Und damit würden seine Äuſserungen über Spinoza unvereinbar sein; man müſste denn auch hier wieder mit der Erklärung aushelfen wollen, daſs die Furcht vor der Mitwelt ihn bestimmt habe, Urteile über jenen Philosophen zu fällen, die mit seiner eigenen Überzeugung im Widerspruch standen, was indessen unglaublich ist und überhaupt von vornherein als ausgeschlossen gelten muſs. Auch hätte schlieſslich die Monadenlehre, im Falle sie sich wirklich gegen Spinoza richtete, eine ganz andere Anordnung erhalten müssen. So hätte z. B. das Verhältnis der endlichen Substanzen zu Gott den Mittelpunkt des Systems bilden und eine viel gründlichere Erörterung seitens Leibnizens erfahren, und er hätte sich viel klarer und unzweideutiger über dieses Verhältnis aussprechen müssen, als es thatsächlich geschehen ist. Nach alledem können wir es daher für ausgemacht halten, daſs ein prinzipieller Zusammenhang zwischen der Monadenlehre und dem Spinozistischen System nicht besteht.

In allerneuester Zeit hat man allerdings an der Hand einer gröſseren Reihe zum Teil noch unedierter Dokumente, welche über einige Beziehungen Leibnizens zu Spinoza Aufschluſs geben und vor das Jahr 1686 fallen, einen sicheren Beweis für einen solchen Zusammenhang erbringen zu können geglaubt. Und zwar hat man die Behauptung aufgestellt,

Leibniz sei in den Jahren 1676—1679 ein eifriger Anhänger Spinozas gewesen und habe dessen Lehre fast vorbehaltlos gebilligt; weil aber diese Lehre die Leugnung der Zweckursachen zur notwendigen Folge hatte, was seinen religiösen Überzeugungen zuwider gewesen sei, so habe er sich doch nicht auf die Dauer bei dem Pantheismus beruhigen können, vielmehr den Entschluſs gefaſst, diesem ein neues System entgegenzustellen, durch welches die religionsgefährlichen Konsequenzen desselben überwunden und insbesondere die teleologische Naturbetrachtung wieder in ihr Recht eingesetzt werden sollte. Die Monadenlehre habe also eine antispinozistische Tendenz, sei in bewuſstem Gegensatz zu dem Pantheismus entstanden und wolle als das monumentale Gegenstück zu diesem gelten*). Obwohl nun nach dem Vorhergehenden ein Zweifel daran nicht möglich ist, daſs diese Behauptungen nicht richtig sein können, so müssen wir dieselben wegen der Wichtigkeit der Sache und um diese alte Streitfrage endlich einmal aus der Welt zu schaffen, doch noch einer besonderen Prüfung unterziehen.

Zur Erhärtung derselben hat man zunächst angeführt, daſs Leibniz schon frühe den Namen Spinozas gekannt, daſs er dessen „Tractatus theologico-politicus“ gleich bei seinem Erscheinen studiert, daſs er sogar, als er hörte, Spinoza sei der Verfasser dieser Schrift, dadurch geradezu bestimmt worden sei, in Korrespondenz mit dem letzteren zu treten, eine Korrespondenz, die von November 1671 bis März 1672 sich erstreckte und in deren Verlaufe der Philosoph mindestens einen Brief philosophischen Inhalts, der sich mit jenem „Traktate“ beschäftigte, an Spinoza gerichtet haben müsse**). Allein diese Daten beweisen nicht, daſs Leibniz jemals ein

*) Diese Ansicht ist von Ludwig Stein zuerst in einer kleineren, in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1888 S. 615 ff. veröffentlichten Abhandlung ausgesprochen und dann mit groſser Beredsamkeit, aber, wie mir scheinen will, mit wenig Grund in seinem Buche „Leibniz und Spinoza“ (Berlin 1890) verteidigt worden, auf welches Buch ich mich im folgenden allein beziehen werde.

**) Vgl. Stein S. 28—41.

Freund des Pantheismus gewesen sei. Leibniz hat die meisten Autoren seiner Zeit schon sehr frühe kennen gelernt, sich überhaupt für jede bedeutendere Arbeit zeitgenössischer Philosophen interessiert, und auch wenn er das angegebene Werk Spinozas im wesentlichen gebilligt haben sollte, so würde doch für seine damaligen, geschweige denn für seine späteren metaphysischen Ansichten daraus nichts folgen. Wie belanglos alle diese Angaben für die vorliegende Frage sind, erhellt schon aus der Erwägung, dafs Leibniz damals von dem eigentlichen System Spinozas noch gar nichts ahnen konnte, dafs er denselben auch in den Jahren 1672—1675 aufser acht gelassen hat.

Man hat ferner darauf hingewiesen, dafs Leibniz im Jahre 1676 auf seiner Rückreise von London nach Deutschland sich eigens zu dem Zwecke längere Zeit in Holland aufgehalten habe, um sich bei Spinoza einzuführen, dafs er sich zunächst an dessen Vertrauensmann Schuller gewandt habe, um von ihm Näheres über die spinozistische Philosophie zu erfahren, dafs dieser ihm einige auf Spinoza bezügliche Schriftstücke zugestellt und dafs Leibniz endlich, als es ihm gelungen war, von Spinoza empfangen zu werden, wiederholte und langdauernde Unterredungen mit diesem gehabt habe, die sich wahrscheinlich u. a. auch auf die Ethik des letzteren bezogen*). Setzen wir indessen voraus, dafs diese Darstellung, wie es den Anschein hat, durchgängig richtig ist, so ergiebt sich allerdings aus derselben, dafs Leibniz aufserordentlich begierig war, die Lehre Spinozas kennen zu lernen; wenn man aber aus dieser Thatsache schliefsen wollte, dafs er geneigt war, derselben seine Zustimmung zu geben, dafs er sich innerlich zu ihr hingezogen fühlte, so wäre dies ganz und gar übereilt. Denn dafs Leibniz auch dann, wenn ihm die Spinozistische Weltanschauung nicht zusagte, ja wir können vielleicht sagen, gerade dann den dringenden Wunsch haben mufste, sich über dieselbe

*) Vgl. Stein S. 47—59.

zu unterrichten, liegt auf der Hand. Hat er doch zeitlebens überhaupt an allen nur einigermafsen bemerkenswerten Erscheinungen auf philosophischem Gebiete den lebhaftesten Anteil genommen, ging doch sein ausgesprochenes Streben immer dahin, sich über die Ansichten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, auch über die seinem Standpunkte entgegengesetzten, mit sich selbst auseinanderzusetzen. Um wieviel mehr mufste er also einem neuen, in sich geschlossenen Systeme gegenüber, dessen Eigenartigkeit und Bedeutung doch sofort in die Augen springt, das Verlangen tragen, sich darüber zu informieren, was es eigentlich mit diesem Systeme für eine Bewandnis habe, dasselbe einer näheren Prüfung zu unterziehen, sich zu überzeugen, wie es von seinem Urheber begründet werde, ob es diesem Manne in der That gelungen sei, die Einheit alles Seins zu beweisen u. dgl. Wenn er daher auf seiner Rückreise nach Deutschland die Gelegenheit wahrnahm, sich über die Spinozistische Philosophie zu orientieren, da er ja bis dahin nur auf Mitteilungen von dritter Seite angewiesen war — die Ethik kam erst ein Jahr später heraus —, wenn er selbst einen gröfseren Zeitaufwand nicht scheute, um eine Zusammenkunft mit Spinoza zu erreichen, so war dies doch alles so natürlich, dafs wir deshalb im entferntesten noch nicht zu der Annahme berechtigt sind, die Spinozistische Weltanschauung sei ihm von vornherein sympathisch gewesen oder er habe sie gar, nachdem er sie des näheren kennen gelernt, gebilligt. Der Wunsch Leibnizens, die Bekanntschaft Spinozas zu machen, ist vollkommen erklärlich, auch wenn wir keine tieferen Beziehungen zwischen beiden zugeben, und diese daher daraus zu folgern, ist durchaus unzulässig.

Als weiteren Beleg für das Vorhandensein solcher Beziehungen hat man dann die Erscheinung angeführt, dafs Leibniz in den Jahren 1676—1679 sich auffallend viel in seinen Schriften mit Spinoza beschäftigt habe*). Allein auch

*) Vgl. Stein Kap. V. — Wenn Stein S. 65—73 behauptet, Leibniz sei zu seinen, seit den Jahren 1674 oder 1675 auftretenden häufigen

gegen dieses Argument müssen wir entschieden Einspruch erheben. Leibniz hat sich allerdings in diesen Jahren öfter und eingehender über das Spinozistische System ausgesprochen

---

Angriffen gegen die Cartesianische Definition des Körpers und gegen dessen Bewegungsgesetze durch einige beiläufige Äufserungen Spinozas veranlafst worden (welche Behauptung ebenfalls seine nahen Beziehungen zu letzterem erweisen soll), so ist dies nicht richtig. Diese Behauptung stützt sich nicht nur auf eine willkürliche Zeitbestimmung der beiden ersten Briefe Leibnizens an Malebranche (Gerhardt 1, 321–327; Stein S. 69 f.), sondern sie ist auch sachlich unhaltbar. Denn dafs zunächst die in diesen Briefen sich findenden Erörterungen über die Natur des Körpers eine Spinozistische Einwirkung unmöglich machen, ist leicht zu sehen. Leibniz bekämpft in denselben nämlich die Lehre des Cartesius, dafs der Körper in der blofsen Ausdehnung bestehe, ohne dafs sich doch erkennen liefse, welche positive Bestimmung er an die Stelle dieser Lehre zu setzen gedachte. Nimmt man daher an, dafs er hier noch dieselben Anschauungen in dieser Beziehung gehabt habe, die er bereits im Jahre 1669, bez. 1671 (Gerhardt 4, 105–109, 162–174 und 1, 68 ff.) gegen Cartesius entwickelt hatte, so schliefst sich damit ein Spinozistischer Einfluſs von selbst aus. Nimmt man hingegen an, dafs seine Ansichten über diesen Punkt sich schon denjenigen näherten, welche er später ausgesprochen hat (vgl. oben S. 137 ff.), so kann abermals von einem solchen Einflusse keine Rede sein, da Spinoza wohl niemals Bemerkungen dieses Inhalts über den Körper gemacht hat; wenigstens an den von Stein S. 66 beigebrachten Stellen hat er gewifs etwas anderes gemeint. Dafs aber ferner Leibniz zu seinen Meditationen über das Prinzip der Bewegung, mit denen er sich Oktober 1676 auf der Überfahrt von London nach Amsterdam beschäftigte, nicht durch Spinoza angeregt sein kann, erhellt evident aus ihrem eigenen Inhalt, da er hier die Frage nach dem Subjekt der Bewegung aufwirft, sich also dasselbe Problem stellt, das den früher von uns besprochenen Erörterungen des Philosophen über die Natur der Bewegung zu Grunde liegt. Dafs aber Spinoza von diesem Problem keine Ahnung hatte und Leibniz also auch nicht darauf gebracht haben kann, ist klar. Ebensowenig kann er endlich den Anlafs zu Leibnizens Beobachtungen hinsichtlich der Bewegungsgesetze, also insbesondere zu seiner Erkenntnis gegeben haben, dafs sich nicht dieselbe Summe der Bewegung, sondern nur diejenige der bewegenden Kraft erhalte, da er auch davon nichts gewufst hat, wie denn Leibniz selbst sagt: „Spinoza sah nicht die Fehler der Cartesianischen Bewegungsgesetze, er war überrascht, als ich ihm zeigte, dafs sie die Gleichheit von Ursache und Wirkung verletzten.“ Auch wird unsere spätere Darstellung von dem Entwicklungsgange der Monadenlehre Steins Ansicht auf das bündigste widerlegen. — Wenn Stein S. 73 f. darauf aufmerksam macht, dafs Leibniz um das Jahr 1677 und 1678 die Berechtigung und Notwendigkeit der mechanischen Weltbetrachtung besonders betont habe, so beweist dies nicht das Geringste dafür, dafs er zu dieser Zeit ein Anhänger des Pantheismus gewesen, oder auch nur, dafs er demselben damals nicht feindlich gegenüber gestanden habe, zumal Leibniz ja auch später verlangt hat, dafs alle Erscheinungen in bestimmten Grenzen rein mechanisch begriffen werden sollen.

als in seinen späteren Werken; das war indessen nur natürlich, da dasselbe eben erst um diese Zeit weiteren Kreisen bekannt, bezw. publiziert wurde. Dafs er sich aber auffallend viel darüber ausgesprochen habe, müssen wir bestreiten. Vielmehr begreifen sich alle hierhergehörigen Daten vollkommen ungezwungen aus dem Bestreben Leibnizens, das Spinozistische System kennen zu lernen, sich ein Urteil über dasselbe zu bilden, es auf seine Haltbarkeit zu untersuchen. Lediglich deshalb liefs er sich bei seiner Anwesenheit in Amsterdam von Schuller die drei Briefe Spinozas an Oldenburg sowie eine Übersicht über dessen Lehren geben, und kommentierte er beides, lediglich deshalb richtete er nach seiner Rückkehr nach Deutschland die Frage an Schuller, wie Spinoza seine fünfte Proposition beweise, und bat ihn um möglichst frühzeitige Zusendung der opera posthuma des Spinoza, lediglich deshalb hat er auch die Ethik selbst excerpiert und glossiert. Alles dies schliefst nicht im geringsten aus, dafs er von Anfang an dem Spinozistischen System skeptisch gegenüberstand und dafs er dasselbe, als er die Ethik im Original gelesen hatte, definitiv verwarf. Hat er doch selbst in seinen späteren Jahren, als er mit seiner Monadologie längst im reinen war, seine Ansichten also nach allen Richtungen vollkommen feststanden, die Arbeiten beispielsweise eines Locke, eines Robert Bayle noch viel eingehender und sorgfältiger studiert, und enthalten doch die beiden grössten von ihm verfassten Werke fast nichts weiter als eine Zusammenstellung und kritische Beleuchtung der Lehren dieser beiden Männer. Und dennoch weifs jeder, dafs er denselben keinen wesentlichen Einflufs auf seine Überzeugungen eingeräumt hat*).

*) Das Begleitschreiben zu dem Briefe Spinozas an Borghi, welches Leibniz seinem Herzog übersandte (Stein S. 75—81), beweist nichts hinsichtlich seiner Stellung zu dem Pantheismus: denn diesen Brief Spinozas hat er gewifs nicht blofs damals, sondern zeitlebens im wesentlichen gebilligt. Der Satz: „Ce qu'il (Spinoza) dit de la certitude de la philosophie et des démonstrations, est bon et incontestable" bezieht sich nicht auf die Spinozistische Philosophie als solche, wie aus dem Zusammen-

Man hat nun aber zum Erweise der obigen Ansicht noch ein anderes Argument beigebracht, welches die bisher angeführten allerdings an Wichtigkeit weit überragt. Man hat nämlich behauptet, Leibniz habe sich, während er in späterer Zeit bekanntlich meist tadelnd und schroff abweisend über Spinoza urteilte, in den Schriften von 1676—1679

hang hervorgeht: dieser Ansicht ist Leibniz auch später stets gewesen. — Stein hat auch noch angeführt, dafs sich selbst in denjenigen Schriften, welche sich nicht mit Spinoza beschäftigen, wenigstens vielfach „Anklänge" an denselben finden. Allein es handelt sich hier höchstens um zwei oder drei Stellen, und ob diese eine Entlehnung von Spinoza enthalten, läfst sich nicht einmal ausmachen: unter allen Umständen steht nur eine Entlehnung von Worten, nicht von Gedanken in Frage, und auch diese ist so unbedeutend, dafs rein gar nichts daraus folgt. Leibniz hat von manchen Philosophen Ausdrücke entlehnt, zu denen er keine weiteren Beziehungen hatte. Was Stein über den Gottesbeweis Leibnizens sagt (S. 88–92), kann ich im wesentlichen nicht zugeben: ich kann keinen erheblichen Unterschied zwischen der Abhandlung: „quod ens perfectissimum existit" (Gerhardt 7, 261 f.) und den Briefen an Eckhardt (ebenda 1, 212 ff.) wahrnehmen. Was Leibniz beidemal sagen will, ist dies, dafs der ontologische Gottesbeweis des Cartesius dann zugelassen werden könne, wenn zuvor nachgewiesen sei, dafs ein vollkommenstes Wesen keinen Widerspruch in sich schliefse, möglich sei: nur dafs er in der Abhandlung nachweist, dafs ein solches in der That gedacht werden könne, während er dies in den Briefen unentschieden läfst. Dafs er in den letzteren zugleich auch noch eine kürzere Formel für den Cartesianischen Beweis vorschlägt, ist völlig nebensächlich, und wenn er für diese Formel auch eine Spinozistische Wendung wählt, so ist doch jedenfalls eine sachliche Einwirkung Spinozas ausgeschlossen, da ja das, was er gegen jenen Gottesbeweis vorbringt, ihm bekanntlich, wie er auch selbst erklärt hat, ganz eigentümlich ist. — Wenn ferner Leibniz in der Diskussion über diesen Gottesbeweis auf ein Argument des Cartesianers Eckhardt, welches mit dem Satze beginnt, dafs es nichts gebe, als was wir deutlich vorstellen, dafs also zwei Arten von Substanzen, eine ausgedehnte und eine denkende, zu unterscheiden seien, erwidert, daraus, dafs wir keine andere Substanz kennen, folge noch nicht, dafs auch keine andere existiere (1, 237, 27), so kann er ja zu diesem Einwande immerhin durch Spinoza veranlafst worden sein (obwohl ich es nicht behaupten möchte); wer wird aber mit Stein (S. 93 f.) daraus schliefsen, dafs Leibniz selbst der Überzeugung gewesen sei, es gebe noch andere Substanzen? Vielmehr ist es klar, dafs er hier nur zeigen will, wie mangelhaft und unbrauchbar der obige Beweis Eckhardts sei. Noch weniger ist auf die in demselben Zusammenhange fallende Bemerkung Leibnizens zu geben, es sei noch nicht dargethan, dafs die Ausdehnung und das Denken nicht Eigenschaften derselben Substanz sein können (237, 29), zumal er diesen Satz in der folgenden Note (237, 30) in einer Weise erläutert, die jeden Zweifel daran beseitigt, dafs er sich hier nicht auf den Pantheismus oder überhaupt auf Spinoza bezieht. — Nicht minder müssen die Bemerkungen Steins über den Determinismus Leibnizens zurückgewiesen werden, da sie auf einer

nicht nur nicht auffallend milde und schonend über denselben ausgesprochen, sondern er habe ihm auch in allen wesentlichen Punkten fast vorbehaltlos zugestimmt*). Würde sich dies bestätigen, so würde es zwar noch keineswegs ausgemacht sein, dafs das Spinozistische System den Anstofs zu der Bildung der Monadenlehre gegeben habe, aber es würde doch eine solche Möglichkeit in Erwägung gezogen werden müssen. Dafs nun aber jener Satz entschieden falsch ist, zeigt eine nähere Prüfung des einschlägigen Materials.

Was zunächst die im Jahre 1676 verfafsten Noten Leibnizens zu den erwähnten drei Briefen Spinozas betrifft, so beschäftigen sich diese (entsprechend dem Inhalt der Briefe) fast nur mit moralphilosophischen und theologischen Fragen, lassen daher die Grundlagen des Spinozistischen Systems unberührt. Dennoch ergiebt sich aus zweien derselben mit voller Deutlichkeit, welche Stellung Leibniz schon damals zu dem Pantheismus einnahm. So bemerkt er zu dem Satze Spinozas, dafs alles mit Notwendigkeit aus der Natur Gottes folge: „Dies mufs so erklärt werden, dafs die Welt nicht anders produziert werden konnte, weil Gott nur auf die vollkommenste Weise handeln kann. Denn da er der Weiseste ist, wählt er das Beste. Keineswegs ist aber zu billigen, dafs alles aus der Natur Gottes ohne Dazwischenkunft des Willens folge“ (1, 123, 1; auch 124, 3). Noch bezeichnender ist eine andere Stelle, an welcher Leibniz die Lehre Spinozas, dafs alles in Gott sei, so auslegt: „Man kann allerdings sagen, dafs alles e i n s, dafs alles in Gott sei, wie die Wirkung in ihrer Ursache enthalten ist und die Eigenheit eines Subjektes in der Essenz dieses selben Subjekts. Denn es ist sicher, dafs die Existenz der Dinge eine Folge der gött-

falschen Auffassung der Erörterungen Eckhards (253—256) beruhen. Es handelt sich hier überhaupt nicht um die Frage, ob Gott frei sei oder nicht, sondern um die, ob es von Gottes Willen abhänge, dafs etwas wahr oder gut sei, was ganz verschiedene Dinge sind. Denn wenn auch die Wahrheit nicht von Gottes Willen abhängt, so kann doch dieser Wille im übrigen sehr wohl vollständig frei sein, wie Leibniz dies beides in der That stets gelehrt hat.

*) Vgl. Stein S. 22 und 26 f., ferner S. 75—110.

lichen Natur ist, welche bewirkte, dafs nur das Vollkommenste gewählt werden konnte“ (129, 2). Aus diesen Worten geht unwidersprechlich hervor, dafs der Philosoph jene Lehre Spinozas eben nicht in dem Sinne gelten läfst, in welchem sie der letztere versteht. Denn dafs die Welt nur insofern in Gott sei, als dieser die Ursache derselben ist, als seine Natur den Grund für die Existenz gerade dieser und keiner andern Welt bildet, ist nicht Spinozas Meinung; ja diese Deutung ist so wenig spinozistisch, dafs sie überhaupt von jedem, der Gott als den Schöpfer der Welt anerkennt, gebilligt werden müfste *). — Der Auszug sodann aus der Ethik Spinozas, welchen Schuller ebenfalls Leibniz zukommen liefs, geht meist nur auf unwesentliche Sätze des Spinozistischen Systems ein, sodafs der Philosoph hier keine Gelegenheit hatte, sich über den Pantheismus näher auszusprechen; er kritisiert hier nur den Substanzbegriff Spinozas (131, 1 und 132, 2) **).

Dagegen sind wieder die Äufserungen Leibnizens in einigen Briefen aus den Jahren 1677 und Anfang 1678 sehr lehrreich. Sehen wir davon ab, dafs er in einem seiner Briefe an Schuller die sehr wichtige fünfte Proposition Spinozas verwirft, so schreibt er an Galloys: „Spinoza hat eine seltsame Metaphysik, voll von Paradoxieen. Unter anderem glaubt er, dafs die Welt und Gott nur eine und dieselbe Sache ihrer Substanz nach sind, dafs Gott die Substanz aller

*) Stein zieht allerdings aus dieser Stelle genau den entgegengesetzten Schlufs (S. 50 f.)! Was die erste Note zu dem zweiten Briefe betrifft (1, 127, 1), so hat diese wohl noch einen anderen Sinn, als Stein annimmt, da Leibniz im ersten Briefe (123 f., 1 u. 3), wie überhaupt auch in den folgenden Jahren, sehr entschieden gegen den Determinismus Spinozas protestiert hat.

**) Stein sagt: „Auch hier kommt der grundsätzliche Widerstreit zur Spinozistischen Philosophie nicht zum Durchbruch“ (S. 52) — selbstverständlich, weil das Schriftstück keine Gelegenheit dazu bot. Falsch ist es, wenn Stein (S. 53) sagt, der strenge Determinismus habe Leibnizens vollen Beifall; denn an der betreffenden Stelle (Gerhardt 1, 138, 23) handelt es sich überhaupt nicht um den Determinismus, sondern um den Gottesbeweis der Alten, wonach nicht jedes Ding wieder in einem anderen seinen Grund haben könne, also etwas Unbedingtes existieren müsse, was meines Erachtens doch sehr verschiedene Fragen sind.

Dinge ist und dafs die Kreaturen nur Modi oder Accidenzien sind. Aber ich habe ihm bemerkt, dafs einige angebliche Demonstrationen, die er mir gezeigt hat, nicht exakt sind" (118). Wie kann man nun aber angesichts einer solchen Erklärung die Behauptung aufstellen, Leibniz habe dem Spinozismus zugeneigt, oder auch nur, er habe sich in dieser Zeit weniger abweisend gegenüber demselben verhalten als später? Wenn er sagt, der Satz, dafs Gott die Substanz aller Dinge sei, beruhe auf falschen Demonstrationen, ja die Metaphysik Spinozas sei seltsam und voller Paradoxieen, liegt denn darin nicht die allerentschiedenste Zurückweisung des Pantheismus? Sollte er sich denn noch stärker ausdrücken? Ist dies nicht vielmehr schon genau dieselbe harte Sprache, deren er sich in seinen monadologischen Schriften bedient hat?*) Allein es giebt noch andere solcher Auslassungen. So schreibt der Philosoph im Februar 1878, nachdem er die Ethik gelesen hatte, an Justel: „Es finden sich in der Ethik Paradoxa, die ich weder wahr noch selbst plausibel finde. Wie z. B., dafs es nur eine einzige Substanz

*) Stein giebt dies freilich nicht zu. Er sagt im Gegenteil: „Unerfindlich ist mir, wie Prantl auf Grund dieser Worte behaupten konnte, Leibniz habe sich von Spinoza abgestofsen gefühlt!" (S. 58 Anm.). Ich glaube nicht, dafs ihm hierin irgend jemand beipflichten wird. Anderswo (S. 87 f.) heifst es: „Die Quintessenz des Pantheismus, wie sie in diesem Satze niedergelegt ist, findet Leibniz also nur (!) sonderbar und paradox. Das sind Epitheta, die einem metaphysischen Systeme gar nicht übel anstehen (!) . . . Wieviel herber und schonungsloser hat er später über diese Quintessenz geurteilt; er stand nicht an, sie erbärmlich und unverständlich, gefährlich und absurd zu schelten" (ähnlich S. 96). Ich kann keineswegs finden, dafs diese Äufserungen wesentlich schroffer sind. Ob man sagt, ein System sei voller Paradoxieen, oder es sei absurd, unverständlich, beklagenswert (Leibniz sagt an der von Stein bezeichneten Stelle nicht „erbärmlich", sondern „pitoyable"), scheint mir auf dasselbe hinauszukommen. S. 96 bemerkt Stein in Bezug auf dieselbe Stelle: „Allerdings fand Leibniz einige vermeintliche Beweisführungen, die Spinoza entwickelt hatte, nicht ganz zutreffend. Diese Wendung schliefst nicht aus, dafs ihm die anderen umsomehr zusagten." Das ist richtig. Nur sind die Argumente, auf die sich Leibniz hier bezieht, gerade diejenigen, auf die Spinoza seinen Pantheismus stützte, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht. Dafs endlich Leibniz mit den Worten, es gebe in der Philosophie auch gute Definitionen, nicht diejenigen Spinozas meint, wie Stein allerdings a. a. O. behauptet, ergiebt sich ebenfalls aus dem Zusammenhange.

gebe, nämlich Gott, dafs die Kreaturen Modi oder Accidenzien Gottes seien, dafs alles mit einer fatalen Notwendigkeit geschehe, dafs Gott nicht aus Zwecken, sondern kraft der Notwendigkeit seiner Natur handle u. s. w. Ich halte dies Buch für gefährlich für Leute, die sich die Mühe geben wollen, es zu vertiefen*)". Also auch hier wieder erklärt er den Pantheismus für eine Paradoxie, als eine Hypothese, die nicht nur nicht wahr, sondern sogar nicht einmal plausibel sei! Und diese Worte werden nicht im geringsten dadurch abgeschwächt, dafs er denselben die Bemerkung voranschickt, er finde in der Ethik „viele schöne Gedanken, die den seinigen konform seien"; denn damit kann er eben, wie das vorherige klar zeigt, nur nebensächliche, nicht die entscheidenden Lehren Spinozas meinen, auf die es uns hier allein ankommt. Ähnlich schreibt er zur selben Zeit an Placcius: „Obwohl Spinoza bisweilen schöne Gedanken hat, die mit den meinigen in Einklang sind, so können doch im ganzen seine Hauptansichten keineswegs gebilligt werden und sind nicht von ihm bewiesen worden, was immer er auch versprechen möge. Es giebt für ihn nur eine Substanz, nämlich Gott. Die Kreaturen hält er für Modi Gottes. Gott entbehre des Willens und handle nicht aus Zwecken, sondern auf Grund der Notwendigkeit seiner Natur etc. **), wie

*) Vgl. Stein S. 307 f.

**) Vgl. Stein S. 308. Stein bemerkt hierzu: „In dem Briefe an Placcius kommen Wendungen vor wie: „„Quamquam Spinoza pulchra passim habeat cogitata et a me demonstratis non abhorrentia . . ."" Dafs er indessen einschränkend hinzufügt, man könne die Grundanschauungen Spinozas nicht billigen, werden wir begreiflich finden. Man braucht dabei nicht einmal die kirchliche Orthodoxie des Adressaten als hauptsächlichstes Motiv in Anschlag zu bringen; Leibniz konnte vielmehr mit gutem Gewissen sagen, dafs er einzelne Voraussetzungen Spinozas sich nicht aneignen könne. Nur richteten sich seine Bedenken weniger gegen den pantheistischen Substanzbegriff als gegen den Ausschlufs aller Teleologie." Hier ist nun zunächst merkwürdig, wie Stein das letztere behaupten kann, da doch in diesem selben Briefe an Placcius gerade in erster Linie der Satz Spinozas bemängelt wird, dafs nur eine Substanz existiere. Wenn er sodann durchblicken läfst, dafs Leibniz hier mit Rücksicht auf den Adressaten schlechter über Spinoza geurteilt habe, als er selbst dachte, wenn man überhaupt derartigen Verdächtigungen in seinem Buche öfter begegnet, so mufs ich dagegen

er auch endlich in einem Briefe an Tschirnhaus sagt, dafs Spinoza seine Thesen nicht bewiesen habe*). Alle diese Äufserungen sind wohl mehr als genügend, um die Behauptung, dafs Leibniz in diesen Jahren Spinozist gewesen sei, richtig zu würdigen. Leibniz hat so wenig daran gedacht, dem Pantheismus Spinozas beizupflichten, dafs er ihn vielmehr von Anfang an als eine unbewiesene, unhaltbare, die Thatsachen der Erfahrung auf den Kopf stellende Hypothese angesehen hat.

Genau zu demselben Resultat führt nun aber auch der Auszug, welchen Leibniz im Jahre 1878 aus der Ethik gemacht und mit Bemerkungen versehen hat**). Wir können

---

protestieren. Leibniz hat allerdings zuweilen seine Beziehungen und Ansichten verschwiegen, sei es, weil er voraussah, dafs er durch eine Preisgabe derselben in einen ungerechtfertigten Verdacht kommen würde, sei es, weil er wufste, dafs er doch kein Verständnis finden würde. Aber dafs er je eine Meinung ausgesprochen haben sollte, die seinen Überzeugungen zuwiderlief, das ist nicht wahr, dafür soll man erst den Beweis erbringen. Überhaupt scheint mir Stein den Charakter Leibnizens sehr zu verkennen.

*) Wenn Stein S. 108 sagt, Leibniz tadle hier nur die Unzulänglichkeit der Beweisführung, lasse dagegen das Materiale des Werkes unberührt, so komme ich nachher auf die Unhaltbarkeit einer solchen Unterscheidung.

**) Von den Randbemerkungen, welche Stein S. 100—102 bespricht, sehe ich hier ab, da sie zu kurz und unbedeutend sind. Die Vermutung Steins, dafs dieselben „unter dem frischen Eindrucke der ersten Lektüre der Ethik entstanden sind", ist ganz willkürlich. Man könnte genau ebensogut sagen, dafs sie nach dem gröfseren Auszug aus der Ethik entstanden sind, indem sie nur einige Nachtragungen zu dem letzteren enthalten. Diese Hypothese wäre sogar viel natürlicher und wahrscheinlicher. Denn da jene Randbemerkungen gerade die fundamentalen, den Pantheismus begründenden Bestimmungen Spinozas fast ganz übergehen, da aber Leibniz nachweislich den Pantheismus von vornherein verworfen hat, so ist es nicht glaublich, dafs er bei der Lektüre und Kritik der Ethik diesen Teil desselben so wenig hätte berücksichtigen sollen. — Ebensowenig kann ich Steins Annahme zustimmen, dafs die zweite Hälfte des Auszuges aus der Ethik, von Propos. XX an, später verfafst sei als die erste (S. 105 f.). Ich kann nicht den geringsten Grund sehen, der zu einer solchen Annahme berechtigte. Leibniz widerlegt in dem zweiten Teile die einzelnen Propositionen Spinozas in derselben bündigen Weise, wie die meisten des vorhergehenden Teiles, und auch den Ton kann ich nicht schärfer finden. Denn wenn der Philosoph hier mehreremal bemerkt, dieser oder jener Satz Spinozas sei dunkel, konfus, voreilig, ein Paralogismus, so hatte er ja das Gleiche auch in dem ersteren Teile öfter gesagt, und wenn wirklich ein paar besonders ab-

uns nun freilich auf eine genauere Analyse desselben hier nicht einlassen; allein schon eine oberflächliche Betrachtung lehrt, dafs dieses Schriftstück nicht weniger als eine vollständige Widerlegung aller Hauptbestimmungen Spinozas enthält. Leibniz zeigt hier nämlich, dafs die wesentlichen Definitionen und Axiome dieses Philosophen teils ungenau, unklar und dunkel, teils lückenhaft, teils falsch sind, dafs seine Propositionen teils auf mangelhafte Definitionen zurückgehen, teils auf übereilten Folgerungen beruhen, teils im Widerstreit mit einander liegen oder den Prämissen des Systems widersprechen u. s. w., kurz er führt den überzeugenden Nachweis, dafs alle entscheidenden Sätze desselben sich auf unzulässige Voraussetzungen und Schlüsse gründen. Was insbesondere die Proposition betrifft, dafs es aufser Gott keine Substanz geben könne, so bemerkt er zu dieser: „Alles dies setzt die Definition der Substanz voraus, dafs sie ein Wesen sei, welches durch sich selbst begriffen wird, und vieles andere vorher gekennzeichnete, was nicht zugelassen werden darf" (1, 145). Auch sagt er ausdrücklich: „Der Autor scheint sehr verschroben zu sein; selten geht er auf klarem und natürlichem Wege vor, immer gelangt er übereilt und auf Umwegen zu seinem Ziel, und seine meisten Demonstrationen überlisten den Geist mehr als sie ihn erleuchten" (149); und Ähnliches findet sich öfter. Und das soll nun ein minder harter Ausspruch sein! Aber giebt es denn überhaupt ein abfälligeres Urteil über einen Philosophen? Was verlangt man denn eigentlich von Leibniz? Und hat sich dieser überhaupt jemals schärfer über Spinoza geäufsert? Bewegen sich nicht vielmehr auch seine späteren Auslassungen ganz in derselben Richtung? Und trotzdem soll Leibniz in diesen Jahren dem Spinozismus ergeben gewesen sein! Aber liegt denn nicht in alledem die entschiedenste Verurteilung desselben? Man hat freilich eingewandt,

fällige Äufserungen fallen (so am Ende der Prop. XX und XXX), so liegt der Grund eben darin, dafs die bezüglichen Propositionen Spinozas besonders schwach sind.

dafs Leibniz hier nur die Art, wie Spinoza seine Sätze ableitet und begründet, nicht diese Sätze selbst gemifsbilligt, dafs er allerdings den Weg, auf dem Spinoza zu der Einheit der Substanz kommt, für verfehlt gehalten, dafs er aber dennoch an diese Einheit geglaubt, dafs er nur die Methode, nicht den Inhalt des Systems verworfen habe. Allein eine solche Unterscheidung ist ganz unmöglich. Wie anders sollte denn Leibniz überhaupt das System widerlegen, wie sonst sollte er sich und andere von der Unhaltbarkeit desselben überzeugen als dadurch, dafs er nachwies, dafs die Definitionen und Axiome, von welchen es ausgeht, fehlerhaft seien, dafs die Folgerungen, welche aus denselben gezogen werden, nicht mit Recht aus ihnen hergeleitet werden dürfen und dergleichen? Sollte er dasselbe mit Gründen bekämpfen, welche zu den Argumenten Spinozas in keiner Beziehung standen? Indessen das wäre überhaupt keine bündige Widerlegung des Systems gewesen, und es war auch schon dadurch ausgeschlossen, dafs es sich bei den fraglichen Auslassungen nur um Noten zu Spinozas Werk handelte. Es ist also schlechterdings nicht angängig zu sagen, Leibniz richte sich nur gegen die Form, nicht gegen den Inhalt des letzteren. Aber es geht auch aus mehreren seiner Bemerkungen in der handgreiflichsten Weise hervor, dafs Leibniz den Pantheismus entschieden gemifsbilligt hat. Wenn er z. B. sagt, dafs der Satz, Gott sei die einzige Substanz, eine falsche Definition der Substanz und viele andere nicht zuzulassende Prämissen voraussetze, und dann hinzufügt: „Mir scheint es noch nicht sicher, ob die Körper Substanzen sind. Anders in betreff der Geister“ (145), so ist darin deutlich seine Überzeugung ausgesprochen, dafs die Geister selbständige Substanzen neben Gott seien. Wenn er weiterhin bemerkt: „Dafs Gott die immanente Ursache der Dinge ist, folgt aus dem Satze, den Spinoza bewiesen zu haben vermeinte (sibi visus est), Gott sei die einzige Substanz“ (146), so leuchtet auch hieraus ein, dafs er selbst an diesen letzteren Satz nicht glaubt. Wenn es ferner heifst, die Bestimmung, dafs

die besonderen Dinge nur Modi Gottes seien, durch welche dessen Attribute in bestimmter Weise ausgedrückt werden, sei richtig, „sobald man ihr einen gesunden Sinn beilegt, nämlich den, dafs nicht die Dinge solche Modi sind, sondern dafs die Modi, die besonderen Dinge zu begreifen, bestimmte Modi sind, die göttlichen Attribute zu begreifen" (148), so folgt abermals unwiderleglich, dafs Leibniz die endlichen Dinge nicht als blofse Modifikationen gelten lassen will. Und auch dafür, dafs er von dem Determinismus Spinozas, überhaupt von allen denjenigen Lehren, die für den letzteren charakteristisch sind, nichts hat wissen wollen, würde es an eindringlichen Beweisen nicht fehlen*).

Ziehen wir nun aus alledem die Summe, so dürfen wir wohl unser Urteil dahin zusammenfassen, dafs die bisher veröffentlichten über Spinoza handelnden Schriften Leibnizens aus den Jahren 1676—1679 die Annahme, als sei er in dieser Periode Spinozist gewesen, nicht nur nicht begünstigen, sondern geradezu als vollständig haltlos erscheinen lassen.

Man hat nun endlich noch die in Frage stehende Ansicht durch Argumente aus den späteren monadologischen Werken Leibnizens zu stützen gesucht. Auch diese erweisen sich indessen durchgängig als hinfällig, und wir können sie daher aufser acht lassen**). Nur auf zwei Bemerkungen Leibnizens über Spinoza, auf die man sich auch schon früher

*) Vgl. Stein S. 104 f. und 106 f. Wenn Stein S. 107 darauf hinweist, dafs sich eine Reihe von Stellen in diesem Auszuge finden, „die sich über einzelne Lehrsätze ausdrücklich billigend oder doch zustimmend auslassen", so vergifst er hinzuzufügen, dafs es sich hier regelmäfsig um nebensächliche Sätze, zum mindesten um solche handelt, die mit dem Pantheismus nichts zu thun haben. — Wie ferner Stein S. 101 f., 103, 104 E., 113 behaupten kann, dafs Leibniz im wesentlichen nur die Leugnung der Zwecke seitens Spinozas bekämpft, alle übrigen Lehren desselben aber im ganzen gebilligt habe, verstehe ich einfach nicht.

**) Anmerkungsweise indessen will ich wenigstens die Ausführungen Steins über das Verhalten Leibnizens zu Spinoza in den Jahren 1680 bis 1686 kurz besprechen. „Wird in diesem Zeitraume, sagt nämlich Stein, der gegen Spinoza angeschlagene Ton auch zusehends immer kühler, so ist dieser doch von der späteren Schärfe und Bitterkeit noch recht weit entfernt ... Eine Entfremdung ist freilich seit Ende 1679 unverkennbar vorhanden" (S. 111; ebenso 220 f.). Es ist indessen nicht zu sehen, wie Stein zu diesem Urteile gekommen ist, da aus den fraglichen Jahren

als besonders beweiskräftig berufen hat, müssen wir noch mit einigen Worten eingehen.

Die erste derselben lautet so: „Vorstellung und Streben sind in allen Monaden, denn sonst würde eine Monade keine Beziehung zu den übrigen Dingen haben. Ich weifs nicht, mein Herr, wie Sie daraus Spinozismus folgern können. Im Gegenteil, gerade durch diese Monaden wird der Spinozismus zerstört, denn es giebt ebensoviele Substanzen, als es Monaden giebt, anstatt dafs es nach Spinoza nur eine einzige Substanz giebt. Er würde recht haben, wenn es

überhaupt fast gar keine Äufserungen Leibnizens über Spinoza vorliegen und diese wenigen durchaus belanglos sind. Denn was der Philosoph 1682 an Tschirnhaus über Spinoza schrieb (Stein S. 112), hatte er auch früher gesagt. Wenn er ferner 1679 erklärt, er billige die beiden Propositionen Malebranches, dafs wir alle Dinge in Gott sehen (Gerhardt 1, 330), so hat er dies ganz gewifs nicht im pantheistischen Sinne gemeint. Vielmehr scheint der Zusatz, dafs er auch die andere Proposition Malebranches billige, wonach die Körper nicht eigentlich auf uns handeln, und die weiteren Worte, er habe sich von der Richtigkeit beider Propositionen auf Grund neuer, bisher unbekannter Axiome und Thesen überzeugt, darauf hinzudeuten, dafs er hier schon die spätere Lehre von der prästabilierten Harmonie im Auge hat. Wenn er weiter in Bekämpfung einiger Cartesianischer Sätze im Vorübergehen bemerkt: „Das sind die Meinungen, welche Spinoza klarer entwickelt hat, nämlich dafs die Gerechtigkeit und Schönheit nur Dinge sind, welche sich auf uns beziehen" (4, 283; Stein benutzt übrigens dieses Sätzchen als Beleg für die allgemeine Behauptung, „Leibniz gestehe jetzt ausdrücklich zu, Spinoza sei der konsequentere Denker" [nämlich im Vergleich zu Cartesius] S. 115 und 221), wenn er in Wiederholung dieses selben Gedankens ebenso beiläufig sagt, dafs, wenn Gott selbst erst bestimme, was gut und böse sei, ein solcher Gott nach Art des Spinoza gedacht werden müsse (4, 285 und 299), was in aller Welt soll denn daraus in Bezug auf das Verhältnis Leibnizens zu Spinoza folgen? Dafs sich Leibniz endlich in der Abhandlung: „De vera methodo" (7, 323 ff.), wie Stein glaubt (S. 117 f.), auf Spinoza beziehe, ist schwerlich richtig: er meint hier nur diejenigen Systeme, welche im Gegensatze zu der antik-scholastischen Philosophie alles lediglich durch die Materie und den Mechanismus erklären. Auch im „Discours de métaphysique" (4, 428) handelt es sich nicht, zum mindesten nicht allein um Spinoza, sondern um diejenigen Philosophen, welche die Schönheit und Güte als Chimären der Menschen ansehen, was nach den vorher angeführten Stellen in erster Linie wohl auf Cartesius geht; überhaupt haben noch verschiedene andere Philosophen diese Ansicht vertreten, z. B. Hobbes, wenn ich nicht irre (vgl. Stein S. 221).

Auch die weitere Darstellung Steins mufs ich fast Satz für Satz bestreiten, wie ich auch gegen die bisher kritisierten Teile derselben noch manche Ausstellung zu machen hätte. Doch ist es nicht nötig, weiter darauf einzugehen.

keine Monaden gäbe etc." (3, 575)*). Hieraus soll erhellen, dafs die Monadenlehre eine Lösung der Aufgabe darstelle, den Spinozismus zu vernichten. Gewifs, man kann diesen Sinn, wenn sonst nichts hindert, in die Worte hineinlegen, aber notwendig ist das nicht im entferntesten. Auch wenn die Monadenlehre nicht den besonderen Zweck hätte, dem Spinozismus den Garaus zu machen, konnte Leibniz dennoch sehr gut sagen, dafs der letztere durch jene zerstört werde, da ja die Monade wesentlich eine Vielheit von Substanzen voraussetzt, während Spinoza nur eine Substanz zugesteht, und dafs dessen Lehre begründet sein würde, wenn es keine Monaden gäbe, da es ja dann eben nur eine Substanz geben würde; und er konnte dies um so eher, als er ausdrücklich dazu herausgefordert war. Wenn ihm der Vorwurf gemacht wurde, dafs seine Monadenlehre zum Spinozismus führe, warum in aller Welt, fragen wir, hätte er dann nicht auch in dem Falle, dafs zwischen beiden Systemen kein genetischer Zusammenhang besteht, erklären können, seine Monaden begünstigen nicht nur nicht den Spinozismus, sondern im Gegenteil, sie zerstören ihn gerade, und Spinoza würde recht haben, wenn keine Monaden existierten? Wenn man sich einmal an die obige Auslegung gewöhnt hat, so scheint sie allerdings ganz natürlich zu sein; allein man mache nur einmal den Versuch, sich auf einen anderen Standpunkt zu stellen, so wird man sofort gewahr werden, dafs man dem Philosophen hier einen Gedanken unterschiebt, der keineswegs in seinen Worten gefunden werden mufs. Jene Auslegung ist durchaus willkürlich, und die citierte Stelle kann daher für die vorliegende Frage überhaupt gar nicht in Betracht kommen.

Die zweite der vorher erwähnten Äufserungen Leibnizens findet sich in den „Nouveaux essais". Nachdem er nämlich hier in einem Überblick über sein eigenes System die Hauptbestimmungen desselben auseinandergesetzt hat, kommt er schliefslich auf die Natur Gottes zu sprechen und äufsert sich hierüber in folgender Weise: „Sie werden überrascht

*) Vgl. Stein S. 1 f. und 251 f.

sein, mein Herr, zu erkennen, wie sehr die Kenntnis der Gröfse und der Vollkommenheiten Gottes durch dieses System erhöht wird. Denn ich kann Ihnen nicht verhehlen, wie sehr ich jetzt von Bewunderung und Liebe für diese souveräne Quelle der Dinge durchdrungen bin. Sie wissen, dafs ich etwas zu weit in anderer Richtung (ailleurs, nicht autre fois nach Gerhardts Ausgabe) gegangen war und dafs ich zur Seite der Spinozisten hinzuneigen begann, welche Gott nur eine unendliche Macht geben, ohne weder Vollkommenheit noch Weisheit in Bezug auf ihn anzuerkennen, und, indem sie die Zweckursachen vernachlässigen, alles aus einer blinden Notwendigkeit herleiten" (5,65)*). Diese Sätze, hat man nun gesagt, beweisen unwiderleglich, dafs Leibniz zu irgend einer Zeit sich dem Pantheismus angefreundet habe. Das ist indessen in keiner Weise der Fall. Denn Leibniz giebt ja doch keineswegs an, er habe jemals zu der Ansicht hingeneigt, dafs es nur eine Substanz gebe, dafs Gott die einzige Substanz sei, sondern zu der andern, dafs Gott nur eine unendliche Macht, nicht aber einen freien Willen und Weisheit habe, dafs er einer blinden Notwendigkeit unterliege, nicht aber frei nach Zwecken handle. Dafs er dies allein meint, geht aus seinen Worten wie aus dem Zusammenhange sonnenklar hervor, sowie auch schon daraus, dafs sich jene Worte nicht am Anfange seiner Darstellung, da, wo er bemerkt, dafs er unteilbare Einheiten, also doch viele einzelne selbständige Substanzen als das wahrhaft Seiende annehme, sondern am Schlusse derselben finden, da, wo er von den Eigenschaften Gottes spricht. Die obige Stelle besagt also keineswegs, dafs Leibniz je ein Anhänger des Pantheismus gewesen sei, sondern nur, dafs er einmal in einem speziellen Punkte, nämlich in Bezug auf die Frage, ob Gott mit Freiheit oder mit Notwendigkeit handle, zur Seite der Spinozisten hinzuneigen begonnen habe. Denn dafs dies etwas vollständig anderes ist, dafs man auch dann, wenn man Gott nicht als die einzige Substanz gelten läfst,

*) Vgl. Stein S. 234.

sondern neben ihm noch andere unabhängige Substanzen statuiert, Gott nicht als ein freies, zweckthätiges Wesen zu denken braucht, sondern ihn mit den Spinozisten als einer Notwendigkeit unterworfen sich vorstellen kann, ist selbstverständlich; ist man doch bisher allgemein der Meinung gewesen, dafs sogar der Gott der Monadenlehre sich notwendig so bethätigen müsse, wie es in der That geschieht. Hat sich nun aber Leibniz nur in dieser besonderen Hinsicht einmal der Ansicht der Spinozisten genähert, so folgt daraus natürlich nicht das Geringste in Bezug auf die Entstehung und die Tendenz der Monadenlehre.

Es würde dies umsoweniger gefolgert werden können, als aus der obigen Bemerkung des Philosophen nicht einmal zu ersehen ist, ob er unter dem Einflusse des Spinozistischen Systems oder durch selbständige Untersuchungen, welche mit diesem nichts zu schaffen hatten, zu jenen Neigungen geführt worden ist. Die letztere Annahme würde seinen Worten sogar entschieden angemessener sein als die erstere. Denn Leibniz sagt ja nicht, dafs das Spinozistische System ihn eine Zeitlang von dem richtigen Wege abwendig gemacht und in ihm eine Neigung zu dem Pantheismus erweckt habe, sondern er sagt, dafs er *selbst* einmal zu weit gegangen sei, dafs er *aus eigenem Grunde* zu dem Spinozismus hinzuneigen begonnen habe. Das kann doch aber wohl nichts anderes heifsen, als dafs er im Laufe seiner philosophischen Untersuchungen (vermutlich derjenigen, durch welche seine Monadenlehre begründet wurde) irgend einmal (vielleicht an derjenigen Stelle, wo es sich für ihn darum handelte, das Verhältnis Gottes zu den Monaden zu bestimmen) in seinen Argumentationen und Schlüssen zu übereilt vorgegangen sei, so dafs er sich eine Zeitlang zu der Auffassung Spinozas hingedrängt glaubte, dafs er aber später die Irrigkeit jener Schlüsse eingesehen habe. Diese Deutung würde sich umsomehr empfehlen, als Leibniz, wie wir sahen, in den Jahren 1676—1678 sehr energisch gegen die Lehre Spinozas, dafs Gott kraft der Notwendigkeit seiner Natur handle, protestiert

hat. Es ist also zu vermuten, dafs er erst nach dem Jahre 1678, als er sich mit dem einschlägigen Probleme näher befafste, auf Schwierigkeiten gestofsen sei, infolge deren er sich trotz seiner früheren Polemik gegen Spinoza dennoch in dieser Hinsicht ihm anfangs anschliefsen zu müssen glaubte. So angesehen, würde sich natürlich aus der Erklärung des Philosophen erst recht nichts in Bezug auf den Zweck der Monadenlehre ausmachen lassen.

Überhaupt erregt die vorliegende Ansicht auch an und für sich, ganz abgesehen von ihrer Begründung, Bedenken. Leibniz soll nämlich darnach bis zum Jahre 1679 dem Pantheismus ergeben gewesen sein; dann aber soll er, weil dieser mit Notwendigkeit zu einer streng mechanisch-deterministischen Weltanschauung führte, beschlossen haben, ein neues System aufzustellen, welches mit dem Pantheismus überhaupt brach und den Einzeldingen wiederum ihre Selbständigkeit gab. Er würde also die Monadenlehre nicht aus dem Grunde dem Pantheismus entgegengesetzt haben, weil ihm der Satz, dafs es nur eine Substanz gebe, an sich selbst widerstrebte oder unmöglich erschien, sondern nur darum, weil mit demselben eine rein mechanische Naturerklärung verbunden war, und er würde demgemäfs nicht deshalb eine Unendlichkeit vieler Substanzen gelehrt haben, damit die Unabhängigkeit des Einzeldaseins wiederhergestellt, sondern nur deshalb, damit für eine teleologische Naturbetrachtung Platz geschafft werde. Dafs dies indessen eine höchst gezwungene Hypothese sein würde, wird man nicht in Abrede stellen können. Wenn man schon einmal annehmen zu müssen glaubt, dafs die Monadenlehre im Gegensatze zu dem Spinozismus entstanden sei, so wird man sich dies nur so denken können, dafs eben der Pantheismus als solcher, der Satz von der Einheit der Substanz von dem Philosophen als unhaltbar erkannt worden und dafs er infolgedessen an die Bildung eines Systems gegangen sei, welches die Einzelsubstanz zu seinem Prinzip machte. Hält man dies nicht für durchführbar oder nicht vereinbar mit

den Quellen, so wird man auch annehmen müssen, dafs die Monadenlehre überhaupt nicht gegen den Spinozismus, sondern gegen die mechanisch-materialistischen Systeme gerichtet sei und dafs sie also eine Versöhnung der antiken teleologischen mit der modernen mechanischen Weltanschauung darstelle, wie dies in der That der Fall ist und durch zahlreiche ausdrückliche Angaben Leibnizens selbst mit Notwendigkeit gefordert wird. Aber eine Verbindung dieser beiden Tendenzen in der angegebenen Weise würde zu einem höchst unklaren, undurchsichtigen, schiefen und verschwommenen Standpunkte führen, von dem es von vornherein wenig glaublich ist, dafs ihn Leibniz eingenommen haben sollte.

So darf auch dieser Versuch, eine Abhängigkeit Leibnizens von Spinoza herzustellen, als vollständig gescheitert angesehen werden. Überhaupt mufs hier noch einmal besonders betont werden, worauf wir schon früher hingewiesen haben, dafs man sich in einem Irrtum befindet, wenn man glaubt, aus Argumenten, welche nicht dem Charakter und Inhalt der Monadenlehre selbst entnommen sind, insbesondere aus den Schriften, deren Abfassungszeit vor das Jahr 1686 fällt, etwas Sicheres über die geschichtlichen Beziehungen jener ausmachen zu können. Denn entweder passen die so gewonnenen Resultate nicht zu dem Systeme selbst, dann folgt nur, dafs sie falsch sind; oder sie passen allerdings zu demselben, dann wird ihre Sicherheit weniger auf jenen Argumenten als auf der Haltung des Systems selbst beruhen. In jedem Falle also wird bei allen derartigen Untersuchungen die Analyse der Monadenlehre den entscheidenden Faktor der Beweisführung bilden müssen, und alle sonstigen Gesichtspunkte werden gegenüber diesem nur eine nebensächliche Bedeutung beanspruchen können *).

Thatsächlich weist denn auch die Monadenlehre durch sich selbst auf ein ganz bestimmtes Verhältnis Leibnizens zu

*) Und wenn die Monadenlehre bisher in dieser Beziehung nicht durch sich selbst zu einem sicheren Resultate geführt hat, so folgt nur

den früheren und gleichzeitigen Philosophen hin, und insbesondere gilt dies von seinen dynamischen Erörterungen, die wir ja bisher allein erst kennen gelernt haben. Dieselben können sogar ohne die Aufhellung dieses Verhältnisses gar nicht einmal wirklich verstanden werden, und eben deshalb müssen wir schon hier auf dasselbe eingehen. Diese Erörterungen sind durch sich selbst nicht ganz begreiflich; erst wenn sie in einen gröfseren geschichtlichen Zusammenhang eingereiht werden, ist eine vollkommene Würdigung derselben möglich.

Schon die Voraussetzung, die ihnen zu Grunde liegt, dafs nämlich alle einzelnen Erscheinungen der Natur in rein mechanischer Weise begründet werden müssen, deutet auf einen solchen Zusammenhang hin. Denn dafs Leibniz mit dieser Voraussetzung an die Wissenschaft seiner Zeit anknüpft, dafs in derselben eine Anerkennung der von dieser vertretenen Anschauungen liegt, hat er nicht nur oft selbst gesagt, sondern es ist auch an sich selbstverständlich. Das war ja eben das kennzeichnende Merkmal der neueren Philosophie, wie sie mit Baco begann, dafs sie im Gegensatz zu der Scholastik darauf drang, die Thatsachen der Erfahrung nicht aus den Formen der Dinge oder sonstigen verborgenen Eigenschaften derselben, sondern aus ihren natürlichen, materiellen Bedingungen zu begreifen, dafs sie jede blofs metaphysische oder teleologische Erklärung derselben verwarf und den Grundsatz einer streng physikalischen Naturbetrachtung proklamirte und zur Geltung brachte. Und

daraus, dafs sie überhaupt noch nicht richtig verstanden ist, nicht aber, dafs man aus den ihrer Bildung vorangehenden Schriften um jeden Preis Notizen herausklauben müsse, die nun einmal nicht darin zu finden sind, oder dafs man gar auf die Suche nach neuen Schriftstücken ausgehen müsse. Ich kann daher auch dem, was Stein S. 19–22 über seine neue „entwicklungsgeschichtliche, auf archivalische Forschungen sich stützende Methode" sagt, nicht ohne Vorbehalt zustimmen. Wer aus dem massenhaften Material, welches uns in Bezug auf die Leibnizische Philosophie vorliegt, noch zu keinem Urteil über die geschichtlichen Beziehungen derselben gelangen kann, der wird dazu auch nicht imstande sein, wenn ihm ein Dutzend weiterer Schriften vorliegt; es müfsten denn hier ganz merkwürdige Dokumente zum Vorschein kommen, auf die ja gar nicht gerechnet werden kann.

diesem Grundsatz, dessen Ein- und Durchführung Leibniz mit Recht als das wesentliche Verdienst der modernen Wissenschaft, als denjenigen Punkt angesehen hat, durch den sie sich in erster Linie von der antiken und scholastischen Philosophie unterschied, gesteht er nun seine Berechtigung zu, indem er an die Spitze seines Systems die Forderung stellt, dafs alle besonderen Phänomene auf die Materie und ihre Bewegungen zurückgeführt werden müssen.

Allein durch diese Erwägungen finden die Erörterungen des Philosophen noch nicht ihre vollständige Erklärung. Dieselben gehen von der Voraussetzung aus, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, nicht die Erscheinungen eines Realen, sondern dafs sie selbst in uns repräsentiert seien, dafs näher alle speziellen Phänomene durch das Phänomen des Körpers, seiner Eigenschaften und Gesetze, die Vorstellungen von dem Detail der Natur durch die Vorstellung des Mechanismus begründet und expliziert werden müssen, und das Problem, womit sie sich allein beschäftigen, ist nur dieses, ob nicht die Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst in das Gebiet der Metaphysik gehören. Demgemäfs wurde zunächst nachgewiesen, dafs der Körper selbst nichts Reales sei, es wurde gezeigt, dafs er nur eine Vielheit, eine Menge, dafs die Bewegung eine blofse Veränderung, eine reine Modifikation sei, dafs von ihr nicht bestimmt werden könne, welchem Subjekt sie zugehört, und dafs endlich auch für den Widerstand kein Grund anzugeben sei. Hieraus wurde dann geschlossen, dafs die körperliche Substanz als einfaches Wesen, als aktive und passive Kraft gedacht werden müsse.

Nun ist es nicht möglich, dafs Leibniz zuerst die Wahrnehmung gemacht hat, der Körper selbst besitze keine Realität, und dafs er erst dadurch veranlafst wurde, sich das angegebene Problem vorzulegen. Denn um überhaupt eine solche Wahrnehmung machen, um überhaupt seine Aufmerksamkeit auf das Wesen des Körpers selbst richten zu können, mufste er sich zuvor der gewöhnlichen Anschauung

(die natürlich auch er ursprünglich teilte), wonach der Körper wesentlich die Erscheinung eines Realen ist und wonach daher immer nur nach dem geforscht werden kann, was dem Körper zu Grunde liegt, wie er entsteht, entledigt haben, mufste er sich schon auf den ihm eigentümlichen Standpunkt, wonach der Körper eben nicht die Erscheinung eines Dritten, sondern selbst in uns repräsentiert ist und wonach also allererst das Prinzip des Körpers selbst in Frage kommt, gestellt haben, kurz er mufste dazu zunächst das Problem nach dem Prinzip des Körpers selbst ausdrücklich aufgeworfen haben. Derjenige, dem ein solches Problem vollständig fremd ist, der es noch gar nicht kennt, gar nichts von demselben ahnt, dem können sich selbstverständlich auch keine Beobachtungen aufdringen, welche die Natur des Körpers selbst betreffen. Leibniz hat also nicht zuerst bemerkt, dafs der Körper selbst nichts Primitives sei, und erst dann jenes Problem gestellt, sondern er ist von dem Problem ausgegangen, ob nicht trotz der Berechtigung der mechanischen Naturbetrachtung im besonderen doch der Mechanismus selbst metaphysischen Ursprungs sei, und erst von diesem Standpunkt aus hat er die Entdeckung gemacht, dafs der Körper selbst keine wahrhafte Substanz darstelle, dafs er ein blofses Aggregat sei, dafs es für die Bewegung und den Widerstand an einer Ursache fehle.

Wie kam nun aber Leibniz dazu, ein solches Problem sich vorzulegen? Denn dafs er nicht durch Zufall auf dasselbe geraten sein kann, dafs es nur das Produkt einer ganz eigentümlichen Geistesrichtung gewesen, nur aus einem ganz bestimmten Gedankenkreise heraus entstanden sein kann, ist unmittelbar klar. Liegt es doch dem gewöhnlichen Verstande so vollständig fern, dafs es in der gesamten Geschichte der Philosophie bis auf den heutigen Tag aufser von Leibniz niemals, schlechterdings niemals von einem Philosophen aufgestellt worden ist. Ja, in diesem Problem liegt schon die ganze Weltanschauung, welche Leibniz in seiner Monadenlehre zum Ausdruck gebracht hat, wie im Keime eingewickelt.

Hatte der Philosoph einmal jene Frage zu dem Gegenstande seines Nachdenkens gemacht, dann war schon mit einiger Gewifsheit vorauszusehen, welche Gestalt seine späteren Überzeugungen annehmen würden, dann mufste er auch über kurz oder lang zu der Monadenlehre gelangen. Diese Frage bildet den über alles entscheidenden Anfangspunkt seines gesamten Systems, und erklären, wodurch er zu derselben angeregt wurde, das heifst in der That den Ursprung, ja die ganze Entwicklung der Monadenlehre aufweisen.

Es kann aber offenbar nur derjenige sich die Aufgabe vorsetzen, zu untersuchen, ob nicht unbeschadet der Bedeutung des Körpers und des Mechanismus für die Einsicht in die speziellen Vorgänge der Natur gleichwohl die Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst in seelenartigen Wesen, in den Formen gesucht werden müssen, der die Tendenz hat, die Alleinherrschaft der mechanischen Weltanschauung zu brechen und sie mit derjenigen zu verbinden, welche das Universum aus den Formen der Dinge zu begreifen sucht. Nun, eine solche Weltanschauung haben die idealistischen Systeme des Altertums und nach ihrem Vorbilde auch die Scholastiker vertreten. Und so werden wir vermuten können, dafs die Stellung jener Aufgabe dem Streben entsprungen sei, die antike und die scholastische Philosophie mit der modernen zu versöhnen.

Das Altertum hatte einseitig in den Formen der Dinge das allein wahrhaft Seiende gesehen und aus ihnen die Beschaffenheit der Welt und die Veränderungen in derselben herleiten zu können geglaubt; aber es hatte darüber die Betrachtung der materiellen, mechanischen Bedingungen alles Geschehens, der wirkenden Ursachen allzusehr vernachlässigt. Indem dann die Scholastiker diese Richtung aufnahmen und weiter verfolgten, verfielen sie allmählich in eine Unfruchtbarkeit und einen leeren Formelkram, der sie schliefslich zum Gespött aller denkenden Leute machte. In der Reaktion gegen diese Art der Spekulation wandten sich nun die neueren Philosophen dem anderen Extrem zu, indem sie die

Metaphysik aus der Wissenschaft verbannten und die rein mechanische Welterkärung, welche nur Gröfsen, Figuren und Bewegungen kennt, für die einzig richtige ausgaben. Und da drängte sich nun Leibniz die Frage auf, ob es nicht möglich sei, diese beiden scheinbar einander widerstrebenden Richtungen mittelst eines neuen Prinzips miteinander zu verbinden.

Eine solche Verbindung war nun aber nur möglich, wenn die betreffenden Theorieen einer durchgreifenden Änderung unterzogen wurden. Um dies zu verstehen, müssen wir die Grundgedanken der letzteren, soweit sie hier in Betracht kommen, mit ein paar Worten analysieren. Die mechanischen Systeme gehen von der Voraussetzung aus, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, die Erscheinungen eines Realen, einer objektiv existierenden Welt seien, und sie fragen daher, welches dieses Reale sei, das uns in den Dingen erscheint, wodurch diese Erscheinungen hervorgerufen werden, was denselben Wesenhaftes zu Grunde liegt, wie sie entstehen, kurz sie fragen nach den Ursachen und Gründen für die Existenz der Erscheinungen. Und diese Gründe müssen nun eben nach ihnen in dem Körper, seinen Eigenschaften und Gesetzen, mit einem Worte in dem Mechanismus gesucht werden. Das Reale, was den Dingen, der Welt der Erscheinungen zu Grunde liegt, sollen nur materielle Vorgänge sein; die Erscheinungen sollen auf mechanischem Wege, durch den Körper und seine Bewegungen entstehen. Ebenso setzen nun auch diejenigen Systeme, welche die Welt aus den Formen zu begreifen suchen, voraus, dafs die Dinge, die wir wahrnehmen, die Erscheinungen einer an sich bestehenden Welt seien, und auch sie wollen daher die Prinzipien für die Existenz der Dinge aufweisen. Aber sie sehen im Gegensatz zu den Vertretern der mechanischen Richtung, welche nur die Materie und den Mechanismus als etwas Substantielles gelten lassen, vielmehr das allein wahrhaft Reale in den Formen der Dinge: Die Gründe der Erscheinungen müssen nach ihnen in den substantiellen Formen gefunden werden.

Wollte nun Leibniz diese beiden Weltanschauungen, von denen die erste den Grundsatz aufstellt, daſs die Erscheinungen durch den Körper und seine Gesetze, und von denen die zweite lehrt, daſs die Erscheinungen durch die substantiellen Formen entstehen, miteinander vereinigen, so war dies offenbar nur dann möglich, wenn ihm der Nachweis gelang, daſs zwar das Detail der Natur auf mechanischem Wege abgeleitet werden könne, daſs aber der Körper selbst nichts Reales, selbst nur ein Phänomen sei, daſs also das Prinzip des Körpers selbst in einer substantiellen Form bestehe. Eine andere Art der Vereinigung war ja gar nicht denkbar. Die Aufgabe, die ihm damit erwuchs, war nun aber keineswegs identisch mit der anderen, nachzuweisen, daſs zwar alles einzelne durch den Körper expliciert werden könne, daſs aber der Körper selbst erst durch ein Drittes zustande komme, erst durch eine unteilbare Substanz entstehe. Eine solche Lehre würde ja, wie wir schon früher auseinandergesetzt haben (vgl. S. 69 ff.), einen Widerspruch in sich schlieſsen. Denn wenn man zuerst fordert, daſs die Veränderungen in der Welt durch den Körper erklärt werden sollen, so setzt man ja damit die Existenz dieses Körpers bereits voraus, und man kann also diesen unmöglich hinterher erst wieder aus den Formen entstehen lassen. Wenn man vielmehr darauf dringt, daſs alle speziellen Phänomene aus dem Körper erklärt werden müssen, so bleibt nur noch übrig, nicht daſs der Körper aus den Formen entstehe, sondern daſs der Körper selbst nichts Reales sei und daſs er selbst nur in einer substantiellen Form realisiert sein könne. Sprechen wir daher genauer, so muſste Leibniz, wenn er die mechanische und die formalistische Weltbetrachtung miteinander verschmelzen wollte, zeigen, daſs zwar die Besonderheiten der Physik mechanisch, durch den Körper begriffen werden können, daſs aber der Körper selbst nur in einer substantiellen Form realisiert sei. Auf einem anderen Wege war eine solche Verschmelzung evidentermaſsen schlechterdings nicht zu erreichen.

Die Durchführung dieses Gedankens war indessen an einige Bedingungen geknüpft. Denn um überhaupt nach dem Prinzip des Körpers selbst fragen zu können, mufs man offenbar voraussetzen, dafs der Körper, den wir vorstellen, nicht etwa die Erscheinung äufserer Substanzen, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei. Denn würde der Körper wesentlich die Erscheinung eines Dritten sein, so liegt auf der Hand, dafs das Wesen des Körpers selbst gar nicht in Betracht kommen könnte, dafs es ein Widerspruch sein würde, nach dem Prinzip des Körpers selbst zu fragen. Leibniz mufste also voraussetzen, dafs der Körper nicht die Erscheinung eines Realen, sondern dafs er selbst in uns repräsentiert sei. War aber diese Annahme unumgänglich, dann war es selbstverständlich, dafs auch die übrigen Dinge, die wir vorstellen, nicht die Erscheinungen eines Objektiven, sondern dafs sie selbst in uns ausgedrückt seien. Damit war es aber zugleich auch gegeben, dafs unsere gesamten Vorstellungen mit unserem eigenen Wesen gesetzt, primitiver Natur sind, allein aus uns selbst hervorgehen. Fassen wir daher alles zusammen, so kommen wir zu dem Resultat: Wollte Leibniz die formalistische Weltauffassung mit der mechanischen versöhnen, so mufste er mit Notwendigkeit zunächst voraussetzen, dafs die Dinge, die wir wahrnehmen, nicht die Erscheinungen einer äufseren Welt, sondern dafs sie selbst in uns repräsentiert, dafs mithin alle unsere Vorstellungen etwas Ursprüngliches, unserer eigenen Natur Entstammendes seien, dafs näher alle besonderen Erscheinungen, Vorstellungen auf die Erscheinung, die Vorstellung des Körpers, der Bewegungen und des Mechanismus zurückgeführt werden müssen, und dementsprechend mufste er dann darthun, dafs die Prinzipien des Körpers selbst, des Mechanismus selbst in den substantiellen Formen liegen. Und so ergab sich für ihn in dem Streben, jene Versöhnung der alten und der neuen Wissenschaft herbeizuführen, das Problem, ob nicht zwar das Detail der Natur durch mechanische Betrachtungen expliciert werden könne und müsse,

aber die Prinzipien des Mechanismus selbst immateriellen Wesens seien, in den substantiellen Formen bestehe.

Wenn es nun auf dieses Problem eine bejahende Antwort gab, so war damit in der That eine vollständig befriedigende Vereinigung der mechanischen und der formalistischen Systeme erzielt. Denn wenn jene behaupten, dafs alles in dem Mechanismus seinen Grund habe, so war ja dieser Theorie nun hinlänglich Rechnung getragen durch das Zugeständnis, dafs alle Einzelphänomene durchgängig eine mechanische Ableitung erfordern. Und wenn diese behaupten, dafs alles in den Formen seinen Grund habe, so war auch dem Genüge geschehen durch den Nachweis, dafs die Prinzipien des Körpers selbst in die substantiellen Formen zu setzen seien. Allein wenn nun auch so die gleichzeitige Berechtigung dieser anscheinend entgegengesetzten Richtungen anerkannt war, so hatte dies doch zugleich zur unvermeidlichen Folge, dafs der Geltungsbereich und die Bedeutung beider erheblich anders bestimmt wurde, als man es gemeinhin gewohnt war. Denn wenn die Anhänger der ersteren die ausnahmslose Gültigkeit des Mechanismus betonten, so wurde diese Lehre jetzt dahin eingeschränkt, dafs nur die besonderen Veränderungen in der Welt mechanisch begründet werden dürfen. Und wenn sie von der Grundansicht ausgehen, dafs die Dinge die Erscheinungen eines Realen seien, und daher der Meinung waren, dafs diese Erscheinungen durch den Mechanismus entstehen, so trat dem der Satz entgegen, dafs die Dinge selbst in uns repräsentiert seien, unsere Vorstellungen aus unserem eigenen Grunde entspringen, dafs mithin der Mechanismus nur innerhalb der Welt der Erscheinungen, der Vorstellungen anwendbar blieb und dafs er nur dazu diente, diese Erscheinungen zu explicieren. Wenn andererseits die Anhänger der zweiten Richtung die Überzeugung aussprachen, dafs alle Dinge aus den substantiellen Formen begriffen werden müssen, so wurde ihnen entgegengehalten, dafs die Formen für die Erklärung der einzelnen Natur-

vorgänge überhaupt nicht benutzt werden dürfen. Und wenn auch sie, auf eben jener Grundansicht fufsend, glaubten, dafs die Erscheinungen aus den substantiellen Formen *entstehen*, so war diese Annahme nicht minder irrtümlich, indem die Formen vielmehr nur die Prinzipien der Dinge *selbst*, die Substanzen darstellten, in welchen die Körper *selbst* repräsentiert waren.

Und damit liegt der Gedankengang, durch welchen Leibniz zur Stellung jenes Problemes, als dessen Lösung seine Monadenlehre gelten will, geführt wurde, klar vor unseren Augen. Die antik-scholastischen Systeme hatten einseitig die Formen der Dinge, die modernen hatten ebenso einseitig die Materie und den Mechanismus für die Grundprinzipien der Welt ausgegeben. Auf diesen Gang der geschichtlichen Entwickelung blickte nun der Philosoph zurück, ja er hatte ihn in sich selbst durchlebt, und da fafste er, konziliatorisch angelegt wie er war, den genialen Gedanken, ob es nicht ein Fehler sei, wenn die Gelehrten seiner Zeit den früheren Bestrebungen jedwede Berechtigung absprachen, ob nicht die wahre Philosophie darin bestehe, beide Richtungen miteinander zu verbinden; ob nicht die Alten im Rechte seien, wenn sie das Wesen der Dinge in den substantiellen Formen erkannten, und nur darin irren, dafs sie dieselben auch zur Erforschung des einzelnen zur Anwendung brachten; ob nicht die Modernen, trotzdem ihnen die Notwendigkeit der physikalischen Naturbetrachtung in gewissen Grenzen zugegeben werden müsse, doch darin zu verurteilen seien, dafs sie auch die Prinzipien der Physik selbst für etwas Primitives hielten, ob nicht jene durch diese bereichert und diese durch jene ergänzt, mit *einem* Worte, ob nicht mit den Neueren alle *besonderen* Phänomene in der Welt rein mechanisch erklärt, aber die mechanischen Gesetze *selbst* mit den Alten auf die substantiellen Formen zurückgeführt werden müssen. So wurde Leibniz unter dem Einflusse der beiden Weltanschauungen, deren eine dem Altertum und der Scholastik eigen, deren andere ein Erzeugnis der Neuzeit

war, zu der Frage nach den Prinzipien des Mechanismus selbst geführt, und diese Frage bedeutet den Anfangspunkt auf dem Wege, jene Weltanschauungen, die sich bis zu Leibnizens Zeit gegensätzlich und unvermittelt gegenübergestanden hatten, miteinander zu verschmelzen. Erst in dem Lichte dieser historischen Entwickelung der Philosophie erhält sie ihre richtige Bedeutung; nur von diesem Standpunkte aus heben sich auch die letzten Schwierigkeiten, die sich dem vollen Verständnis der dynamischen Untersuchungen des Philosophen entgegenstellen.

Daſs nun jenes Grundproblem des Leibnizischen Systems wirklich diesen Ursprung hat, daſs die Monadenlehre in der That den groſsartigen Versuch darstellt, die alte Zeit mit der neuen zu vereinigen, die substantiellen Formen in einer solchen Weise zu rehabilitieren, daſs die Errungenschaften der Neuzeit darüber nicht verloren gingen, geht aus einer ganzen Reihe von Thatsachen mit Evidenz hervor. Vor allem deutet die innere Verwandtschaft zwischen den Monaden und den substantiellen Formen darauf hin. Die letzteren stehen der Materie als das formgebende Prinzip gegenüber und verhalten sich zu ihr wie die Seele zu ihrem Körper, wie denn schon Aristoteles die Seele der lebenden Wesen mit ihrer Form identifiziert hatte; näher sind sie diejenigen Substanzen, durch welche dem an sich formlosen Stoffe eine bestimmte Form verliehen wird, oder, wenn wir unter Form allgemein eine Einheit in der Mannigfaltigkeit verstehen dürfen, diejenigen Substanzen, durch welche das Mannigfaltige des Stoffes zu einer Einheit verbunden wird; ebenso waren sie schon von Aristoteles als das den Dingen immanente Prinzip ihrer Bewegungen, als die Ursache ihrer Veränderungen bestimmt worden. Ziemlich das Gleiche gilt nun auch von der Leibnizischen Substanz. Sie ist ebenso wesentlich die Seele eines Körpers, sie vereinigt in ähnlicher Weise den Körper, der an sich ein bloſses Aggregat, eine Vielheit ist, zu einer Einheit, auch sie stellt das Prinzip der Ver-

änderungen des Körpers dar, sie ist die Ursache der Bewegungen, das Beharrende, welches ihnen zu Grunde liegt, und ebenso ist sie der Grund des körperlichen Widerstandes. Der Unterschied zwischen den substantiellen Formen und den Monaden besteht nur darin, dafs jene die Prinzipien für die Existenz der Dinge und ihrer Veränderungen sind und daher die Beschaffenheit der Welt und die Vorgänge in dieser unmittelbar auf sie zurückgeführt werden müssen, während diese nur die Prinzipien des Körpers und seiner Bewegungen selbst sind und daher für die Erklärung des Details der Physik nicht verwendet werden können. Die Monaden sind die Prinzipien des Körpers selbst, sie sind selbst das als Einfaches, was der Körper als Vielheit, das im Keime, was die körperlichen Bewegungen entwickelt sind, und ebendarum sind sie auch repräsentative Wesen, während die substantiellen Formen nur in den allgemeinen Begriffen bestanden. Diese Unterschiede aber waren eben, wie man sieht, durch die Aufnahme des modernen Elements in den Gedankenkreis des Altertums bedingt, sie waren die Frucht der Erkenntnisse der neueren Wissenschaft.

Indessen lassen auch die Ausdrücke Leibnizens wie viele seiner Bemerkungen erkennen, dafs ein genetischer Zusammenhang zwischen den Monaden und den substantiellen Formen der Alten, bezw. der Scholastiker besteht. Bezeichnet er doch seine Monaden selbst als substantielle Formen, als Entelechieen! Ja, diese Bezeichnung ist sogar die gewöhnliche, oder sie findet sich zum mindesten aufserordentlich häufig. Und auch sonst bewegt er sich, wenn es sich um die Wesensbestimmung seiner Substanzen handelt, in Worten, die der alten und scholastischen Terminologie entnommen sind; so geht der Ausdruck „materia prima“ bekanntlich auf Aristoteles zurück. In alledem liegt doch aber deutlich ausgesprochen, dafs die Monaden dazu bestimmt waren, an die Stelle der früheren substantiellen Formen zu treten, dafs diese in jenen wieder aufleben sollten. Ebenso wendet sich Leibniz in allen denjenigen Sätzen, in welchen

er darauf hinweist, dafs die aktive Kraft nach ihm nicht ein blofses Vermögen sei, sondern auch noch ein Streben zur Handlung in sich schliefse, durchgängig gegen die Scholastiker, deren Substanzen eben in leeren Fähigkeiten bestanden, und zwar wendet er sich meistens ausdrücklich gegen sie (vgl. die auf S. 118 f. angegebenen Stellen). Diese permanente Gegenüberstellung beweist aber wieder, dafs er seine Kraft im Gegensatze zu den scholastischen Formen, oder wenigstens, dafs er sie in dem Streben gefunden hat, jene Formen in einer mit den anerkannten Entdeckungen der Neuzeit verträglichen Weise wiederherzustellen; denn daraus folgte notwendig, dafs sie nicht als einfache Vermögen gedacht werden können, sondern lebendig wirkende Naturen sein müssen. Es lassen sich indessen hier noch mancherlei andere Punkte anführen. Besonders bemerkenswert ist die hohe Wertschätzung des Aristoteles und vor allem des Plato, die Leibniz, wie bekannt, öfter ausgesprochen hat; namentlich mufs aber auch auf die häufige Vergleichung einzelner Sätze der Monadenlehre mit den entsprechenden der alten und scholastischen Systeme aufmerksam gemacht werden: so bringt der Philosoph z. B. die Erklärung, dafs die Materie eine blofse Vielheit, ein reines Phänomen sei, sehr häufig mit der platonischen Ansicht über das Wesen der Materie zusammen; so ist es eine stehende Gewohnheit von ihm, wenn er die Notwendigkeit einer teleologischen Naturerklärung einschärft, die bekannte Stelle aus dem Phädon des Plato anzuführen u. dgl. m. Freilich beweist dies nicht, dafs Leibniz zu diesen und ähnlichen Lehren durch die betreffenden älteren Systeme angeregt worden sei, aber ein gewisser Zusammenhang mit diesen dokumentiert sich dennoch dadurch. Sein System geht eben von der Tendenz aus, die Grundanschauungen der alten und scholastischen Philosophie in einer solchen Gestalt wiedereinzuführen, wie es dem modernen Stande der Wissenschaft entsprach, und da war es dann nur natürlich, wenn er auch manche einzelne Bestimmungen der Früheren, die ja doch nur eine Folge jener

Grundanschauungen waren, mit seinen eigenen zusammenstellte, obwohl sie unmittelbar nichts miteinander zu schaffen hatten.

Von durchschlagender Bedeutung sind aber einige andere Ausführungen des Philosophen. Es kommt hier in erster Linie seine schon mehrfach erwähnte erste monadologische Abhandlung, der „metaphysische Diskurs“ in Betracht. In diesem geht er von der Bestimmung des Begriffes der individuellen Substanz aus, eines Begriffes, der, wie wir später hören werden, mit demjenigen der Kraft identisch ist, und folgert hieraus sein gesamtes System. Unmittelbar nachdem er jenen Begriff erklärt hat, macht er aber folgende Bemerkungen: „Es scheint, dafs die Alten ebenso wie die Scholastiker eine gewisse Kenntnis von dem, was wir soeben gesagt, gehabt haben, und dies liefs sie die substantiellen Formen einführen, welche heute so verschrieen sind. Aber sie sind von der Wahrheit nicht so entfernt, noch so lächerlich, als unsere neuen Philosophen sich einbilden. Ich bin damit einverstanden, dafs die Betrachtung dieser Formen in dem Detail der Physik zu nichts dient und dafs sie zu der Erklärung der besonderen Phänomene nicht angewendet werden dürfen. Nur darin haben unsere Scholastiker gefehlt, dafs sie glaubten, die Eigenheiten der Körper zu begründen, indem sie der Formen und der Qualitäten Erwähnung thaten. Aber dieser Mangel und schlechte Gebrauch darf uns nicht veranlassen, eine Sache zu verwerfen, deren Kenntnis in der Metaphysik so notwendig ist, dafs ohne sie nach meinem Dafürhalten die ersten Prinzipien nicht erkannt werden können“ (4, 434 f., X). Hiernach setzt Leibniz auseinander, dafs, wie z. B. ein Geometer nicht nötig habe, über die Zusammensetzung des Kontinumus nachzudenken, ebenso auch der Physiker auf rein mechanische Weise in der Erforschung der Natur vorgehen könne, ohne sich auf jene metaphysischen Betrachtungen einzulassen. Darauf fährt er in einem neuen Abschnitte so fort: „Ich weifs, dafs ich ein grofses Paradoxon vorbringe, indem ich es unternehme, in gewisser

Weise die alte Philosophie zu rehabilitieren und die substantiellen Formen, die fast verbannt waren, zurückzurufen; aber vielleicht dafs man mich nicht so leicht verurteilen wird, wenn man weifs, dafs ich über die moderne Philosophie hinlänglich nachgedacht habe und dafs ich lange von der Eitelkeit dieser Wesen überzeugt war, die ich endlich gezwungen wurde wieder aufzunehmen, nachdem ich Untersuchungen angestellt hatte, welche mich haben erkennen lassen, dafs unsere Modernen dem St. Thomas und anderen grofsen Männern jener Zeit nicht genug Gerechtigkeit widerfahren lassen und dafs es in den Meinungen der scholastischen Philosohpie weit mehr Solidität giebt, als man sich einbildet, vorausgesetzt, dafs man sich ihrer in passender Weise und an ihrem Orte bedient. Ich bin selbst überzeugt, dafs, wenn jemand sich die Mühe nähme, ihre Gedanken zu verarbeiten, er darin einen Schatz wichtigster Wahrheiten finden würde" (435. XII). Leibniz geht dann auf die einzelnen Lehren seines Systems ein; dabei flicht er eine gröfsere Auseinandersetzung über den Satz von der Erhaltung der Kraft ein, zeigt dann, dafs die Bewegung als etwas Relatives eine absolute Substanz, eine Kraft voraussetze, und in Anknüpfung hieran sagt er: „So sind wir genötigt, die Formen wieder einzuführen, welche man verbannt hat. Und es scheint, obwohl alle besonderen Phänomene der Natur mechanisch erklärt werden können, dafs doch die Prinzipien der körperlichen Natur und der Mechanik selbst mehr metaphysisch als geometrisch sind. Eine Erwägung, welche geeignet ist, die mechanische Philosophie der Modernen mit den Meinungen einiger intelligenter und wohlunterrichteter Personen zu versöhnen, welche mit Grund fürchten, dafs man sich allzusehr von den immateriellen Wesen entferne zum Schaden der Frömmigkeit" (444). Nicht minder bezeichnend ist die zweite grofse Darstellung, welche Leibniz von seiner Lehre gegeben hat, das sogenannte „Neue System". Der Entwurf zu demselben nimmt von folgenden Sätzen seinen Ausgangspunkt: „Man wird überrascht sein, dafs ich beab-

sichtige, in gewisser Weise die Philosophie der Schulen zu rehabilitieren, und dafs ich es unternehme, einen Standpunkt zu zeigen, von dem aus man Aristoteles, St. Thomas und die Scholastiker in Bezug auf gewisse Dinge einleuchtend erklären kann, und darüber wird man sich vielleicht einbilden, dafs ich zu der Zahl derjenigen gehöre, welche die Phänomene der Natur durch Qualitäten u. dgl. begründen wollen. Das zwingt mich also zu erklären, dafs in der Natur alles mechanisch geschieht, aber die Prinzipien der Mechanik selbst hängen von der Metaphysik ab" (471 f.). Ebenso beginnt das „Neue System" selbst mit der Gegenüberstellung der scholastischen und der mechanischen Naturbetrachtung, indem Leibniz erzählt, dafs er sich schon frühe mit den Scholastikern beschäftigt, dafs er aber dann unter dem Einflusse der Neueren den Formen den Abschied gegeben, als er jedoch die Prinzpien des Mechanismus selbst untersucht, sich überzeugt habe, dafs man wieder zu den substantiellen Formen zurückkehren müsse.

Eine deutlichere Sprache ist nun kaum möglich. Gesetzt, es existierte zwischen den Monaden und den substantiellen Formen gar kein ursächlicher Zusammenhang, gesetzt, die Tendenz, die letzteren auf moderner Grundlage, in verbesserter Gestalt wieder aufleben zu lassen, hätte Leibniz bei der Bildung seines Systems vollständig fern gelegen, er wäre gänzlich unbeeinflufst von den älteren Vorstellungen lediglich auf Grund einiger naturphilosophischer Betrachtungen zu seinen Ansichten gelangt, so wären alle diese Ausführungen unbegreiflich. In diesem Falle hätte er wohl beiläufig einmal darauf hindeuten können, dafs durch seine Monaden etwas Ähnliches wie die Formen der Alten in die Philosophie eingeführt werde, aber er hätte diesen Gedanken nicht in einer solchen Weise besprechen und hervorheben können. Wenn ein Philosoph an die Spitze seines Systems den Satz stellt, dafs durch dasselbe die substantiellen Formen rehabilitiert werden, die mechanische Weltanschauung der modernen mit der früheren metaphysisch-teleologischen ver-

söhnt werde, so liegt eben darin, dafs er es als eine Vereinigung dieser beiden Richtungen aufgefafst wissen will, dafs es von dem Leser unter diesem Gesichtspunkte betrachtet und verstanden werden soll, dafs jene Vereinigung der leitende Gedanke, das Ziel und der Zwek desselben sei. Damit ist es aber unmittelbar gegeben, dafs eben das Interesse, zwischen der alten und der neuen Zeit zu vermitteln, das treibende Motiv für die Ausbildung dieses Systems gewesen ist, dafs es aus dem Streben nach einer solchen Vermittlung heraus zustande gekommen ist.

In derselben Weise spricht sich aber Leibniz noch öfter aus, und diese Äufserungen bestätigen ebenfalls unsere Annahmen in überraschender Weise; sie stehen mit denselben im schönsten Einklang. Auch sie mögen daher zum Schlusse noch zitiert werden. „Ich gestehe," sagt der Philosoph, „dafs ich in meiner Jugend die Dornen der Schule berührt habe (gegen die Gewohnheit der Unsrigen), und es reut mich nicht, dies gethan zu haben, und überdies hatte ich immer das Streben, das Überkommene vielmehr zu verbessern als zu vernichten. Daher entstanden mir die konziliatorischen Meditationen, die Du so sehr begünstigst" (2, 295). „Nachdem ich die Cartesianer in der Mathematik angegriffen und nachdem ich habe sehen lassen, wie sehr ihre Regeln über die bewegende Kraft mifsverständlich sind, habe ich es zu gleicher Zeit unternommen, in gewisser Weise die alte Philosophie zu rehabilitieren. Denn obwohl ich damit einverstanden bin, dafs das Detail der Natur mechanisch zu erklären ist, so mufs man doch aufser der Ausdehnung in dem Körper noch eine primitive Kraft begreifen, welche alles enthält, was es in den Formen der Schule Solides giebt" (J. E. Erdmann: Leibnitii opera philos. Berol. 1840, p. 123). „So wenig weicht der Sinn, in welchem ich das Wort Substanz anwende, von dem gewöhnlichen Gebrauche ab, dafs ich vielmehr glaube, er befinde sich mit der Doktrin des Plato und Aristoteles und selbst der Scholastiker in Übereinstimmung (soweit sie einen gesunden Sinn zuläfst) und sei dazu geeignet, die alte

und, wie ich glaube, die wahre Philosophie wiederherzustellen. Obwohl ich zugestehe, dafs ich gewissen Sätzen des Gassendi und des Cartesius widerspreche, indem die Korpuskularphilosophen, nicht zufrieden, die Phänomene mechanisch zu erklären, die höheren Prinzipien des Mechanismus selbst in den Dingen aufheben" (ebda. p. 145). „Ich sehe, dafs eine Menge von Leuten glauben, dafs man die Philosophie der Schule abschaffen und eine andere an ihre Stelle setzen mufs, und mehrere wollen, dafs dies der Cartesianismus sei. Aber nachdem ich alles erwogen, finde ich, dafs die Philosophie der Alten solid ist und dafs man sich derjenigen der Monaden bedienen mufs, um sie zu bereichern, aber nicht, um sie zu zerstören. Ich habe sehr viele Streitigkeiten darüber mit tüchtigen Cartesianern gehabt, und ich habe ihnen gezeigt, dafs sie nicht die wahrhaften Gesetze der Natur haben und dafs man, um sie zu haben, in der Natur nicht blofs die Materie, sondern auch die Kraft betrachten mufs und dafs die Formen der Alten oder die Entelechieen keine andere Sache sind als die Kraft, und durch dies Mittel glaube ich, die Philosophie der Alten oder der Schule zu rehabilitieren, deren sich die Theologie mit Nutzen bedient, ohne den modernen Entdeckungen Abbruch zu thun, noch den mechanischen Erklärungen, da ja die Mechanik selbst die Betrachtung der Kraft voraussetzt" (ebda. p. 146). „Ich glaube, einige evidente Beweise dafür geben zu können, um die alte Philosophie zurückzurufen; unter anderem kann ich sehen lassen, dafs die körperliche Substanz nicht in der Ausdehnung bestehen kann und dafs es etwas geben mufs, was der substantiellen Form entspricht; aber die Philosophen der Schule haben darin gefehlt, dafs sie ihre Formen und Qualitäten anwandten, um die besonderen Phänomene der Natur zu erklären, wo sie nichts ändern" (4, 345 f.; vgl. auch 349 u. 393). „Die Formen und die Entelechieen des Aristoteles und der Scholastiker und dennoch die mechanische Erklärung aller besonderen Phänomene nach Demokrit und den Modernen finden sich in meinem System vereinigt"

(524). „Dieses System“ (die Monadenlehre) „scheint Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Modernen zu verbinden u. s. w.“ (5, 64; vgl. auch 19 und 296 f.) „Ich habe versucht,“ sagt endlich Leibniz, „die unter den Meinungen der verschiedenen Sekten der Philosophie vergrabenen und zerstreuten Wahrheiten auszugraben und zu vereinigen, und ich glaube, etwas von dem Meinigen dazu gefügt zu haben.“ Er sei, fährt er dann fort, durch seinen Entwicklungsgang dazu aufgefordert worden, indem er sich zuerst mit Aristoteles und den Scholastikern beschäftigt habe und dann zu den Anschauungen der Modernen übergegangen sei. „Aber,“ bemerkt er weiter, „als ich die letzten Gründe des Mechanismus und der Gesetze der Bewegung suchte, war ich ganz überrascht zu sehen, dafs es unmöglich sei, sie in der Mathematik zu finden und dafs man zu der Metaphysik zurückkehren müsse. Dies führte mich zu den Entelechieen und von dem Materiellen zu dem Formellen zurück. . . . Ich habe gefunden, dafs die meisten Sekten in einem guten Teile dessen, was sie behaupten, recht haben, aber nicht in dem, was sie leugnen. Die Formalisten haben recht, die Quellen der Dinge in den finalen und formellen Ursachen zu suchen. Aber sie haben unrecht, die wirkenden und die materiellen zu vernachlässigen und daraus den Schlufs zu ziehen, dafs es Phänomene giebt, welche nicht mechanisch erklärt werden können. Aber auf der anderen Seite haben die Materialisten unrecht, die metaphysischen Betrachtungen zu verwerfen und alles durch dasjenige zu erklären, was von der Imagination abhängt“ (3, 606 f.). Vgl. auch 6, 547, 550, 551 f., 7, 323 ff. u. a.

Sechster Abschnitt.

Der Körper als solcher. Die Begriffe des Raumes und der Zeit.

Da der Körper an und für sich ein reines Phänomen, ein blofser Schein, wie ein geregelter Traum ist, so mufs

ihm, wie früher gezeigt wurde, wofern er Realität haben soll, eine entsprechende unteilbare Substanz, eine Seele zugeteilt werden, die näher in der Kraft zu handeln und zu leiden besteht, und diese Seele bildet eben das Prinzip des Körpers.

Nun schliefst aber der Körper, da er wesentlich etwas Teilbares ist, selbst wieder eine Reihe anderer Körper in sich, deren jeder seinerseits in eine bestimmte Anzahl von Körpern zerfällt, und so geht es ins Unendliche fort, da es ja eine Grenze für die Teilbarkeit der Materie nicht giebt. Es ist nun aber klar, dafs jeder dieser Körper ebenfalls ein Prinzip erfordert und dafs dieses Prinzip wiederum nur in einer einfachen Substanz, in einer aktiven und passiven Kraft gesucht werden kann, welche die Seele des betreffenden Körpers ausmacht. Auf diese Weise erhalten wir eine Unendlichkeit unteilbarer Wesen, deren jedes das Prinzip irgend eines Körpers, die einem Phänomen korrespondierende wahrhafte Substanz ist. Und was das gegenseitige Verhältnis dieser Wesen selbst betrifft, so ist klar, dafs sie einander nicht koordiniert sind, sondern eine organische Beziehung zu einander haben, dergestalt, dafs alle zusammen *einer* sie beherrschenden Seele untergeordnet sind, während jedes von ihnen seinerseits wieder zu einer Unendlichkeit anderer Wesen in dem gleichen beherrschenden Verhältnis steht. Daher sagt denn auch der Philosoph, dafs alles ins Unbegrenzte mit lebendigen Wesen, mit Organismen erfüllt sei, dafs es überall Seelen und diesen zugehörige organische Körper gebe.

Obwohl nun aber so der Körper aus unendlich vielen einfachen Substanzen resultiert, so *entsteht* er doch keineswegs aus denselben. Denn diese Substanzen sind ja nicht die Bestandteile, die Komponenten, die *Elemente* des Körpers, sie sind überhaupt nicht die *Gründe* und die *Ursachen* der körperlichen Erscheinung, sondern sie sind *selbst* das als Einheitliches und Wesenhaftes, was der Körper und diejenigen Körper, in welche er sich teilt, als Vielheiten und

Phänomene sind. Der Körper *setzt* sich daher nicht aus diesen Substanzen *zusammen*, er *entsteht* nicht aus ihnen, die Erscheinung desselben wird nicht durch sie *hervorgerufen*, sondern er ist samt den in ihm enthaltenen Körpern *selbst* in ihnen als unteilbare Einheit dargestellt, *selbst* in ihnen realisiert und substantiiert. Leibniz hat diesem Gedanken in der Form Ausdruck gegeben, dafs er sagt, der Körper setze sich nicht aus den Monaden zusammen, sondern er *resultiere* aus ihnen, die Monaden seien nicht die Teile, sondern die *Fundamente* oder die *Requisite* des Körpers. „Um genau zu sprechen," bemerkt er z. B., „so setzt sich die Materie nicht aus den konstitutiven Einheiten zusammen, sondern sie resultiert aus ihnen, da die Materie oder die ausgedehnte Masse nur ein Phänomen ist . . . . . Die substantiellen Einheiten sind nicht die Teile, sondern die Fundamente der Phänomene" (2, 268). „Die Monaden sind nicht Teile, sondern Requisite der Körper" (7, 503). Und dieser Ausdrücke bedient er sich öfter, wiewohl er auch nicht selten wiederum weniger genau sagt, der Körper setze sich aus den Monaden zusammen. Entsteht also der Körper nicht aus den Monaden, so ist und bleibt er nach wie vor, wie wir schon früher ausgeführt haben, gleich den Traumbildern ein purer Schein (vgl. darüb. S. 76 ff.).

Das ist nun auch Leibnizens Lehre. Er sagt zunächst, dafs der Körper mit allen seinen Eigenschaften, überhaupt die gesamte materielle Welt Phänomene seien, dafs alle Realität nur den einfachen und unteilbaren Substanzen zukomme, dafs die Monaden das einzig Wesenhafte und Substantielle seien*).

*) Eine äufserst sonderbare Ansicht über die Phänomenalität der Körper hat Fischer geäufsert. Nachdem er dargestellt, dafs den Monaden eine Vorstellung von dem gesamten Universum eignet, dafs diese Vorstellungen aber wegen ihrer Passivität gröfstenteils verworren sind, kommt er zu einem Abschnitte, dessen Überschrift lautet: „Die Körper als Erscheinungen oder Vorstellungen." Er behandelt hier zunächst „die beschränkte Vorstellung". „Vermöge ihrer leidenden Kraft", sagt er nämlich, „ist oder erscheint jede Monade als Körper. Da nun die

„Die Monaden," erklärt er, „sind die alleinigen Substanzen, der Körper ist viele Substanzen, nicht eine

---

Kraft der Monade überhaupt in der Thätigkeit des Vorstellens, das Leiden aber in der beschränkten Thätigkeit besteht, so ist der Körper eine beschränkte Vorstellung . . . Jede Monade stellt vor, was sie ist, und da sie als ein individuelles Wesen die Schranke in sich schliefst, so mufs sie ein beschränktes Wesen vorstellen, d. h. ein solches, aufser welchem noch andere Wesen sind. Aufser einander sein, heifst räumlich sein, im Raume sein, heifst körperlich sein: mithin mufs jede Monade einen Körper oder einen Teil der Körperwelt vorstellen. Jeder Körper ist in fortwährender Veränderung, welche in einer Folge von Zuständen besteht, die nacheinander sind. Nacheinander sein, heifst zeitlich sein. Jede Monade mufs demnach ein Dasein in Raum und Zeit, d. h. einen Körper im Verkehr mit anderen Körpern vorstellen . . . So gewifs ich beschränkt bin, so gewifs mufs ich ein beschränktes, ausschliefsendes Wesen, d. h. eine Aufsenwelt und einen Komplex ausgedehnter, materieller Dinge und unter diesen selbst ein materielles Ding, einen Körper unter Körpern vorstellen und als solcher vorgestellt werden . . ." (S. 430). Hiernach zeigt Fischer, dafs „der Körper eine notwendige Vorstellung" sei. „Wenn daher", fährt er fort, „Leibniz den Körper als Erscheinung der Monaden, als deren Vorstellung oder Phänomen betrachtet, so mufs man nicht meinen, dafs dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie aufgehoben und in eine pure Vorstellung, in ein blofses Bild verwandelt werden oder an die Stelle des natürlichen Körpers leerer Schein gesetzt werden soll; sondern es will die Erscheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Zwiespalt zwischen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper ist keine beliebige, sondern eine notwendige, in dem Wesen jeder Monade begründete Vorstellung, ein „phaenomenon bene fundatum". Wie diese Grundlage stets unveräufserlich ist, so auch die Erscheinung und Vorstellung der Körper. So wenig ich meine Individualität ausziehen kann, so wenig kann ich die Vorstellung einer materiellen Welt verlieren . . . . . Es ist nicht blofs unsere beschränkte Vorstellung, welcher die Dinge aufser uns als Körper erscheinen, sondern es ist zugleich deren eigene beschränkte Vorstellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als solche erscheinen läfst. Die Körper sind daher nicht blofs unsere Anschauungen, sondern sie sind Naturerscheinungen, welche aus den Kräften der Dinge selbst folgen. Die Körperwelt ist die Erscheinung der Monadenwelt" (S. 431 f.). Wie man sieht, will Fischer hier nachweisen, dafs jede Monade einen Körper und eine Körperwelt vorstellen mufs. Allein man wird zunächst fragen, wozu eigentlich dieser ganze Nachweis dient? Nach Fischer ist ja doch jede Monade von vornherein eine ausgedehnte, aus Seele und Leib bestehende Substanz (vgl. oben S. 176 ff. Anm.). Es ist also vollkommen selbstverständlich, dafs sie diesen Leib vorstellen mufs, und ich begreife nicht, wozu sich Fischer die Mühe macht, dies besonders zu beweisen. Sodann erhebt sich die Frage, wie Fischer überhaupt auf diese Erörterung gekommen ist. Denn wenn man die Quellen liest, findet man nichts dergleichen darin. Allein die Erklärung ist bald gefunden. Augenscheinlich meint nämlich Fischer allerdings, mit diesen seinen Auseinandersetzungen quellenmäfsige Sätze Leibnizens zu erläutern, den Satz nämlich, dafs der

Substanz" (2, 262). „Die Materie oder die ausgedehnte Masse ist nur ein Phänomen, und alle Realität kommt nur den Einheiten zu" (268). „Nichts giebt es in den Dingen als die einfachen Substanzen; die Materie aber und die Bewegung sind nicht sowohl Substanzen als Phänomene der vorstellenden Wesen" (270). „Die körperliche Masse, die eine Realität aufser den einfachen Wesen haben soll, ist keine Substanz, sondern ein Phänomen, welches aus den einfachen Substanzen resultiert, die allein Einheit und absolute Realität haben" (275 f.). „Ich halte dafür, dafs jenes Vermögen, das man in der Ausdehnung und der Masse be-

Körper und alle seine Eigenschaften Phänomene seien. Wenn der Philosoph bemerkt, die Materie sei eine Erscheinung, so hat dies offenbar nach Fischer nicht die Bedeutung, dafs die Materie nichts Reales sei, sondern die, dafs jede Monade kraft ihres Wesens die Erscheinung, die Vorstellung der Materie haben müsse, sodafs durch jene Bemerkung die Realität, die Solidität der Materie nicht aufgehoben werden würde, und diesen angeblichen Gedanken Leibnizens will Fischer hier des näheren beleuchten. Aber man beachte wohl, wir imputieren hiermit Fischer nicht eine fremde Meinung, sondern das ist in der That seine eigene Meinung; er sagt es ja ausdrücklich, wie wir hörten, und auch seine ganze Ausführung läfst eine andere Auslegung, soviel ich wenigstens sehe (sehr klar hat er seinen Gedanken nicht ausgesprochen, was vermutlich an diesem selbst lag), gar nicht zu. Wie aber eine solche Darstellung möglich ist, ist mir rätselhaft. Denn jedem, der die bezüglichen Erörterungen Leibnizens kennt, dürfte es unmittelbar klar sein, dafs, wenn er sagt, der Körper sei ein blofses Phänomen, er damit nichts anderes meint, als dafs der Körper keine Substanz, nichts Reales sei, dafs er nur in unserer Anschauung existiere. So drückt Leibniz selbst sich häufig aus, und es ist überhaupt so selbstverständlich, dafs es keiner weiteren Worte bedarf. Und trotzdem giebt Fischer den Worten des Philosophen eine solche Auslegung! Auch weifs Leibniz nichts von einer „beschränkten Vorstellung". — Wenn übrigens Fischer am Schlusse dieser Erörterungen noch auf das „vinculum substantiale" flüchtig eingeht, indem er fragt, ob aufser den Monaden noch andere Wesen existieren, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Prinzipien, wie z. B. das „vinculum substantiale", angenommen werden dürfen, und wenn er diese Frage auf Grund einer einzigen Stelle aus den Quellen (6, 590) verneint (S. 433), so befindet er sich auch hier in einem Irrtum. Diese Stelle hat nichts mit der aufgestellten Frage, insbesondere nicht das Mindeste mit dem „vinculum substantiale" zu schaffen. Leibniz will hier lediglich den Gedanken ausdrücken, dafs es nur unausgedehnte Substanzen gebe, die Körper aber blofse Phänomene seien, indem er sagt: „Man hat guten Grund zu zweifeln, ob Gott andere Dinge als Monaden oder Substanzen ohne Ausdehnung gemacht habe, und ob die Körper etwas anderes sind als Phänomene, die aus diesen Substanzen resultieren."

greift, aufserhalb der vorstellenden Wesen keine Substanz, sondern ein Phänomen sei, ebenso wie die Ausdehnung, die Masse und die Bewegung selbst u. s. w." (281 f. Anm.). „Die einfachen Dinge sind allein wahrhaft, die übrigen sind nur Aggregate und also Phänomene" (252). Vgl. ferner 2, 306, 371, 379, 390; 3, 622 f., 636; 6, 585, 625 E. u. oft.

Dafs nun nach Leibniz die Körper Phänomene sind und nur die einfachen Substanzen Realität haben, diesen Satz hat man auch bisher allgemein zugegeben. Die Frage ist jetzt aber, wie die Natur dieser Phänomene näher bestimmt werden müsse, und diese macht eine ausführlichere Besprechung nothwendig. Die traditionelle Darstellung ist nämlich in dieser Frage mit den Quellen nicht in Übereinstimmung. Man pflegt zu lehren, dafs die körperlichen Phänomene nicht ein blofser Schein, wie etwa die Traumbilder, seien, dafs ihnen vielmehr die unteilbaren Substanzen zu Grunde liegen, dafs sie aus diesen entstehen, kurz dafs sie die Erscheinungen der Monaden seien*). Diese Lehre steht nun aber mit fast allen Äufserungen des Philosophen in unversöhnlichem Widerspruche. Denn prüft man diese, so kommt man vielmehr zu dem Resultate, dafs die Körper allerdings ein reiner Schein seien, ein Schein, der ganz und gar auf einer Linie mit den Träumen steht und sich nur insofern von diesen unterscheidet, als er geregelt und verbunden ist, während die Traumvorstellungen keinen Zusammenhang untereinander zu bewahren pflegen.

Schon aus den dynamischen Erörterungen Leibnizens ergiebt sich, worauf wir bereits hingewiesen haben, mit Notwendigkeit die vollständige Unhaltbarkeit der bisherigen Auffassung. Denn in diesen führt ja der Philosoph, wie wir sahen, den Nachweis, dafs der Körper selbst ein Phänomen sei, woraus ohne weiteres folgt, dafs der Körper etwas blofs Subjektives, ohne jede objektive Realität ist.

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 122.

Dazu gesellt sich nun aber eine Reihe anderer, höchst wichtiger Momente.

Wäre Leibniz in der That der Ansicht gewesen, dafs dem Phänomen des Körpers etwas Reales zu Grunde liege, dafs er nicht reiner Schein, sondern die Erscheinung eines Substantiellen, der Monaden sei, so sollte man notwendig erwarten, dafs er sich in seinen Schriften an irgend einer Stelle, und zwar nicht nur an einer, sondern an mehreren, in unzweideutiger Weise darüber ausgesprochen habe. Denn das ist ja ein so einfacher Gedanke, dafs es für Leibniz wahrlich ein Leichtes gewesen wäre, ihm einen klaren, nicht mifszuverstehenden Ausdruck zu geben. Man sollte dies um so eher erwarten, als der Philosoph aufserordentlich häufig auf die Phänomenalität der Körperwelt zu sprechen kommt und nicht minder häufig, sei es durch einzelne Epitheta oder Zusätze, sei es noch ausführlicher, die Natur dieser Phänomene klarzustellen sich bemüht. Dennoch giebt es in den Quellen auch nicht einen einzigen Satz, in welchem sich ein derartiger Gedanke offenkundig ausgedrückt fände. Es existieren zwar einige Äufserungen, die, wenn man sie aufser Zusammenhang mit den übrigen betrachtet, in diesem Sinne gedeutet werden könnten und auch thatsächlich so gedeutet worden sind; dafs aber unter all' den vielen auf diesen Gegenstand bezüglichen Stellen auch nur eine einzige wäre, die eine solche Deutung wirklich notwendig machte, davon ist keine Rede, wovon sich ja jeder durch Nachschlagen in den Quellen leicht überzeugen kann. Diese Thatsache macht die traditionelle Ansicht schon sehr verdächtig.

Dieselbe erweist sich aber als positiv unhaltbar, sobald wir die Erklärungen Leibnizens näher in Betracht ziehen. Wenn der Philosoph zunächst ungezählte Mal ausspricht, die körperlichen Erscheinungen seien blofse, reine, einfache, wahrhafte, pure Phänomene u. dgl., wenn er sagt, dafs die gesamte Realität nur bei den einfachen Substanzen sei, so wird ja doch schon dadurch jene Ansicht widerlegt. Denn wenn der Körper die Erscheinung eines Realen

wäre, so würde er doch in gewisser Beziehung selbst etwas Reales sein; er würde ein Reales wiedergeben, nur freilich nicht so, wie es an und für sich ist und gedacht werden muſs, sondern in einem infolge der Natur unserer Sinnlichkeit getrübten Bilde; er würde also an dem Realen teilhaben und mithin nicht etwas rein Subjektives, nicht ein Phänomen schlechthin sein. Leibniz hätte daher in diesem Falle sagen müssen, daſs die Körper nicht reine Phänomene seien, sondern daſs sie etwas Reales, nur in subjektiver Form darstellen, daſs sie die Erscheinung eines Realen seien. Wenn er dagegen durchgängig betont, daſs die Körper bloſse, reine Phänomene u. dgl. seien, so kann dies gar keinen anderen Sinn haben, als daſs sie eben etwas rein Subjektives, in dem gar nichts Objektives enthalten ist, also ein reiner Schein seien. Und nur so kann es auch verstanden werden, wenn er ebenfalls öfter bemerkt, der Körper sei etwas Imaginäres, ein Wesen der Imagination, ein bloſses Geisteswesen (mentale quiddam), wenn er häufig das Wort des Demokrit auf sie anwendet, sie existieren bloſs „opinione", „lege" u. dgl.

Wenn es ferner an sehr zahlreichen Stellen heiſst, die materiellen Dinge seien wohlgeregelte und wohlverbundene Phänomene, sie seien zwar reine Phänomene, aber geregelt und verbunden, so ist auch dies mit der üblichen Auffassung durchaus unvereinbar. Man wird freilich hierin keine Schwierigkeit finden wollen. Man wird entgegnen, die körperlichen Phänomene haben ebendeshalb, weil sie nicht reiner Schein sind, sondern weil ihnen etwas Reales zu Grunde liegt, zugleich auch Ordnung und Zusammenhang, und so könne es nicht wunder nehmen, wenn Leibniz auch darauf hinweise, daſs dieselben geregelt und verbunden seien. Allein eine solche Auskunft ist nicht möglich. Denn der Philosoph sagt ja nicht, die körperlichen Phänomene seien geregelt und verbunden, sondern die Körper seien geregelte und verbundene Phänomene. So lauten übereinstimmend alle die bezüglichen Äuſserungen. Das kann

aber gar nichts anderes heifsen, als dafs das kennzeichnende Merkmal, die Eigentümlichkeit dieser Phänomene, also dasjenige, wodurch sie sich von Träumen, von leeren Einbildungen u. dgl. unterscheiden, in ihrer Verbindung bestehe, dafs sie mithin zwar ein purer Schein, gleich den Träumen, seien, dafs sie aber doch, im Gegensatze zu diesen, ein mit sich selbst stets übereinstimmender Schein, ein Schein, der nie täuscht, kurz ein geregelter und verbundener Schein seien. Eine andere Auslegung ist geradezu vollständig ausgeschlossen.

Von durchschlagender Bedeutung sind dann aber eine Reihe anderer Stellen, welche überhaupt jedwede Unsicherheit, die noch über die wahre Meinung Leibnizens bestehen könnte, beseitigen. Wenn nämlich der Philosoph nicht nur niemals sagt, die Körper seien kein blofser Schein, sondern sie vielmehr geradezu einen Schein (apparence), einen puren Schein nennt, auch allgemein von dem Schein redet, welchen die Substanzen vorstellen; wenn er ferner die körperlichen Phänomene beständig mit Träumen (die doch gewifs nur Schein sind), mit gut geregelten und verbundenen, vollkommen zusammenhängenden, fortgesetzten, exakten und beharrenden Träumen vergleicht; wenn er ausdrücklich erklärt, dafs das einzige Merkmal, wodurch sich diese Phänomene von den Träumen unterscheiden, ausschliefslich in ihrer Verbindung und Übereinstimmung miteinander, darin zu suchen sei, dafs sie niemals von unseren richtig angestellten Berechnungen abirren u. w. dgl. m. i.; wenn er nicht minder ausdrücklich darauf hinweist, dafs die Körper nichts als Phänomene, jedoch verbundene Phänomene, dafs sie jedweder Realität beraubte Phänomene seien, dafs sie gar keine andere Realität haben als diejenige geregelter Phänomene, dafs die Realität, die Wahrheit der Phänomene lediglich in ihrer Verbindung miteinander, in der Harmonie der vorstellenden Wesen mit sich selbst und mit anderen Substanzen, in ihrer Gesetzmäfsigkeit und dergleichen bestehe, dafs sie „nichts anderes reales Objektives

haben als dasjenige, wodurch wir auch einen Traum vom Wachen unterscheiden, nämlich die Übereinstimmung der Phänomene der einzelnen Substanzen mit sich selbst und „mit den Phänomenen der übrigen Monaden"; wenn es schliefslich heifst, dafs die Körper ein wahrhafter Schein und gleichsam gut geregelte Träume seien, wenn von dem Schein der Phänomene gesprochen wird, welche nichts als Phänomene sind, wenn bemerkt wird, dafs die Körper ein Schein seien, aber ein Schein, der nie täuscht, wie verbundene Träume, dafs sie nichts aufser den Vorstellungen der Substanzen seien; wenn man alles dies erwägt, dann kann doch wahrlich auch nicht der Schimmer eines Zweifels mehr an der Unhaltbarkeit der bisherigen und an der Notwendigkeit unserer Ansicht bestehen.

Um die hauptsächlichsten Belege hierfür wörtlich anzuführen, so äufsert sich Leibniz in folgender Weise: „Die Körper würden etwas Imaginäres und nur Scheinendes (apparent) sein, wenn es nur die Materie und ihre Modifikationen gäbe" (2, 77). „Die Masse ist nur ein pures Phänomen oder ein Schein (apparence)" (118 E.). „Die ausgedehnte Masse ist ein ganz pures Phänomen" (119). „Die Scheine der Substanzen entstehen aus ihnen selbst nach den ewigen Regeln der Metaphysik" (275). „Aus den vorhergehenden Scheinen werden in den Substanzen die folgenden produziert" (278). „Warum soll Gott der Substanz nicht eine Natur geben können, welche alle ihre Scheine, welche sie haben wird, in Ordnung produziert?" (4, 485; auch 496). „Die zusammengesetzten Wesen sind nur Scheinwesen" (6, 516). „Alle Körper und alles, was man ihnen zuteilt, sind nur Phänomene oder die Grundlage der Scheine, welche in verschiedenen Beobachtern verschieden sind" (3, 622). „Die Körper würden sich auf puren Schein reduzieren, wenn es nur Ausdehnung in ihnen gäbe" (7, 444). „Hat der Körper keine wahrhafte Einheit, so wird es also zum Wesen des Körpers gehören, ein Phänomen zu sein, beraubt jedweder Realität, wie es ein geregelter Traum sein würde"

(2, 97). „In dem Schein der Aggregate, welche durchaus nichts weiter als Phänomene, jedoch geregelte Phänomene sind, wer wird da den physischen Einfluſs leugnen?“ (251). „Die Materie und die Bewegung sind nicht sowohl Substanzen oder Dinge als Phänomene der vorstellenden Wesen, deren Realität in der Harmonie der Vorstellenden mit sich selbst zu verschiedenen Zeiten und mit den übrigen Vorstellenden liegt“ (270 E.). „Der Körper ist ein reales Phänomen, welches die Erwartung des methodisch Berechnenden nicht täuscht“ (276). „Die Ausdehnung, die Masse und die Bewegung sind nicht mehr Dinge als das Bild des Spiegels; aber über diese Phänomene hinaus noch nach etwas zu fragen, das scheint mir ebenso, als wenn einer, nachdem man über das Spiegelbild Rechenschaft abgegeben, sich noch nicht für befriedigt erklärte, gleichsam als ob irgend eine Essenz des Bildes noch zu erklären übrig bliebe“ (281). „Ohne Seele würden alle Körper mit all' ihren Eigenschaften nichts anderes sein als Phänomene, wie fortgesetzte und vollkommen mit sich selbst übereinstimmende Träume, und darin allein würde die Realität der Phänomene bestehen“ (435 E.). „Wenn auch die Körper reine Phänomene sind, so werden deshalb doch die Sinne nicht getäuscht. Denn die Sinne sagen nichts über metaphysische Dinge aus. Die Wahrheit der Sinne besteht darin, daſs die Phänomene unter sich übereinstimmen und daſs wir nicht durch die Erwartung getäuscht werden, wenn wir den auf die Erfahrung gebauten Regeln in richtiger Weise folgen“ (516). „Ohne die Seele würden die Körper nur Phänomene und gleichsam gut geregelte Träume sein“ (4, 473). „Die Seele ist zuerst so geschaffen worden, daſs sie sich alles, was der Körper ihr darbieten kann, kraft ihrer repräsentativen Natur präsentiert: In der Folge der Zeiten, durch die Kette der Gedanken und sozusagen wie durch Träume oder vielmehr innere Phänomene, welche so geregelt und so wahrhaft sind, daſs sie mit Erfolg vorausgesehen werden können“ (477 A.). „Unsere inneren Vorstellungen sind nur Phänomene oder

vielmehr wahrhafter Schein und gleichsam gut geregelte Träume“ (485). „Die Akademiker und Skeptiker scheinen hauptsächlich nur dadurch in Verwirrung geraten zu sein, weil sie eine gröfsere Realität in den sinnlichen Dingen aufser uns suchten, als diejenige geregelter Phänomene“ (523). „Obwohl die mathematischen Meditationen nur ideal sind, mindert das doch nicht ihren Nutzen, weil die wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abirren können; und man kann in der That sagen, dafs dies dasjenige ist, worin die Realität der Phänomene besteht, welche sie von den Träumen unterscheidet“ (569). „Ohne eine Substanz vorauszusetzen, welche in etwas anderem als in der Ausdehnung besteht, würde der Körper ebenso imaginär sein, wie die gut geregelten Träume“ (1, 392). „Die Realität der Phänomene wird durch ihre Verbindung bezeichnet, welche sie von den Träumen unterscheidet“ (6, 590). „Man mufs nicht denken, dafs die Monaden wie die Punkte sich bewegen und sich stofsen; es genügt, dafs die Phänomene es so erscheinen lassen, und dieser Schein hat Wahrheit, insofern diese Phänomene übereinstimmen. Die Bewegungen sind nur Schein, aber ein Schein, der nie täuscht, und gleichsam exakte und beharrende Träume ..... Die materiellen Dinge sind nichts aufser den Vorstellungen, und sie haben ihre Realität von der Übereinstimmung der Vorstellungen der Substanzen“ (3, 623). „Es folgt auch, dafs es entweder keine körperlichen Substanzen giebt und die Körper wahrhafte oder miteinander übereinstimmende Phänomene sind, wie ein vollkommen zusammenhängender Traum, oder dafs in allen körperlichen Substanzen etwas der Seele Analoges ist“ (7, 314). „Die Substanzen und sogar die accidentellen Realitäten bestehen einzig und allein in den aktiven und passiven Kräften ..... Die Ausdehnung aber und in ihr die Masse oder Undurchdringlichkeit mit den übrigen körperlichen Prädikaten halte ich nur für Phänomene, die zwar nicht täuschen, aber die nichts anderes reales Objektives haben als dasjenige, wodurch wir auch einen Traum vom

Wachen unterscheiden, nämlich die mathematisch-metaphysische Übereinstimmung alles desjenigen, was die Seelen oder Entelechieen vorstellen, mag man nun eine und dieselbe Entelechie mit sich selbst oder mit den Phänomenen der anderen Entelechieen vergleichen" (468) u. a.

Was übrigens diejenigen von diesen Stellen betrifft, an denen der Philosoph sagt, dafs der Körper, wenn man ihm keine Seele zugestehe, ein blofser Schein sein würde wie ein geregelter und verbundener Traum, so liegt darin natürlich nicht, wie ja aus dem Früheren klar hervorgeht, dafs der ausgedehnte, materielle Körper unter Voraussetzung einer Seele etwas Substantielles, mehr als ein blofser Schein, ein geregelter Traum sei; vielmehr ist und bleibt der Körper als solcher, auch wenn wir eine Seele in ihm annehmen, genau dasselbe Phänomen, das er vorher war. Diese Beispiele beweisen daher selbstverständlich ganz dasselbe, was aus den übrigen hervorleuchtet, dafs nämlich der Körper als solcher ein reiner Schein ist, wie ein geregelter Traum.

Besondere Erwähnung verdient dann noch, dafs Leibniz das Wesen der körperlichen Phänomene öfter auch mit den Worten charakterisiert, sie seien reale Phänomene (z. B. 2, 262, 276, 371, 492; 5, 196 A. u. ö). Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, als ob hierin eine Bestätigung der bisherigen Ansicht liege; es ist indessen das gerade Gegenteil der Fall. Denn hätte der Philosoph mit jenem Ausdrucke den Gedanken verbunden, dafs der Körper nicht ein reiner Schein, sondern die Erscheinung eines an sich Bestehenden sei, so hätte er offenbar sagen müssen, er sei das Phänomen eines Realen, aber doch nicht, er sei ein reales Phänomen. Dafs dies etwas vollständig anderes ist, liegt ja auf der Hand. Unter einem realen Phänomen kann schlechterdings nicht das Phänomen eines Realen, sondern nur ein Phänomen verstanden werden, welches zwar ein blofser Schein ist, gerade so wie die eingebildeten Phänomene, die Träume u. dgl., aber im Gegensatz zu diesen ein Schein, welcher Realität hat, d. h. ein Schein,

der nicht blofs einmal und sporadisch in dem vorstellenden Subjekt auftritt, sondern im Einklang mit den vorhergehenden Vorstellungen des letzteren steht und von ganz bestimmten, im voraus zu berechnenden Erscheinungen derselben Art gefolgt ist, der überdies nicht blofs einer einzelnen Substanz, sondern allen zusammen eigen ist oder wenigstens eigen sein würde, wenn sie sich alle in derselben Lage befänden. Eine andere Deutung ist nicht möglich*).

*) Hiergegen, sowie überhaupt gegen die obige Theorie, wird man sich nun freilich auf die Abhandlung Leibnizens: „De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis“ (7, 319—322) berufen. In dieser kleinen Studie zeigt der Philosoph nämlich, wie die Existenz von Dingen aufser uns bewiesen werden könne („quibus modis existentia probetur“). Zunächst, sagt er hier, steht ohne weiteres fest, dafs ich, der ich verschiedenes denke, existiere, und sodann, dafs die verschiedenen Phänomene oder Scheine (apparitiones), die ich habe, in mir existieren. Nun müssen wir aber, fährt er fort, in Erwägung ziehen, wie wir erkennen können, „welche Phänomene real sind“ und welche blofs eingebildet. Die beiden Hauptindizien in dieser Beziehung liegen in den vorhergehenden und in den folgenden Phänomenen. Steht nämlich ein Phänomen mit allen ihm vorangegangenen Phänomenen, ja mit unserem ganzen bisherigen Leben in Einklang, können wir ferner aus demselben mit Erfolg auf die zukünftigen Phänomene schliefsen, so werden wir annehmen müssen, dafs dies ein reales Phänomen sei, während alle diejenigen Phänomene, welche diesen Bedingungen nicht genügen, als blofs scheinbare gelten müssen. Freilich, wird dann weiter bemerkt, mufs zugestanden werden, dafs diese Indizien immer nur eine sehr grofse Wahrscheinlichkeit, niemals eine metaphysische Gewifsheit begründen. „Daher kann durch kein Argument absolut bewiesen werden, dafs es Körper gebe, und nichts hindert, dafs blofs wohlgeordnete Träume unserem Geiste vorschweben, die von uns für wahr gehalten werden.“ Nachdem Leibniz auf diese Weise „de his, quae apparent“ geredet hat, spricht er dann „de non apparentibus, quae tamen ex apparentibus colligi possunt“. Diese Erörterung hat indessen kein Interesse mehr für uns. Hiermit kann man dann auch noch einige andere Stellen verbinden. So heifst es in den „Nouveaux essais“, wo es sich um das Kriterium für die Wahrheit der Sinnesobjekte handelt: „Das wahre Kriterium in Bezug auf die Objekte der Sinne ist die Verbindung der Phänomene, d. h. der Zusammenhang dessen, was in verschiedenen Orten und Zeiten geschieht und in der Erfahrung verschiedener Menschen. . . . Indessen man mufs zugestehen, dafs diese ganze Gewifsheit nicht von dem höchsten Grade ist. Denn, metaphysisch gesprochen, ist es nicht unmöglich, dafs es einen fortgesetzten und dauernden Traum giebt wie das Leben eines Menschen. Allein dies ist eine Annahme, die der Vernunft zuwider ist u. s. w.“ (5, 356 f.). Entsprechend bemerkt der Philosoph anderswo: „Das Sein und die Wahrheit werden durchaus nicht durch die Sinne erkannt. Denn es würde nicht unmöglich sein, dafs eine Kreatur lange und geregelte Träume hätte, so dafs alles, was sie durch die Sinne zu bemerken glaubte, nur

Alle diese Thatsachen und Erwägungen führen nun zu einem gesicherten Resultate über diese ganze Materie. Leibniz hat keineswegs, wie man bisher wollte, gelehrt, dafs die Körper nicht reiner Schein, vielmehr die Erscheinungen der Monaden, sondern dafs sie allerdings ein purer Schein seien, gerade wie die Träume, und dafs sie sich lediglich insofern von diesen unterscheiden, als sie geregelt und verbunden sind. Dieses Resultat kann angesichts der zahlreichen sonnenklaren Quellenzeugnisse durchaus nicht mehr in Frage gestellt werden.

---

purer Schein wäre. Es mufs also etwas über den Sinnen geben, was uns das Wahre von dem Scheinbaren unterscheiden läfst" (6, 489; ebenso 494 und 502 f.; vgl. auch den Brief an Foucher 1, 369 ff.).

Hier bezeichnet also Leibniz erstens mit einem realen Phänomen dasjenige, welches nicht blofs in uns, sondern auch aufser uns existiert, und zweitens ist es seine Ansicht, dafs die Phänomene nicht nur Träume sind, sondern Realität haben. Wie läfst sich dies mit dem Obigen vereinigen? Man könnte Leibniz zunächst so verstehen: Phänomene, welche nicht reiner Schein, sondern die Erscheinung eines Realen sind, können nur durch die Verbindung, welche sie untereinander haben, von denjenigen unterschieden werden, welche nur Einbildungen sind. In diesem Falle würden allerdings die Auslassungen des Philosophen nicht nur mit unseren obigen Aufstellungen, sondern auch mit seinen eigenen zahlreichen Angaben über die Natur der körperlichen Phänomene in Konflikt kommen. Dafs dies letztere nun nicht möglich ist, ist selbstverständlich, und mithin bleibt nur folgende Auslegung übrig: Diejenigen Phänomene, welche selbst in etwas aufser uns Existierendem realisiert sind, können nur durch ihre Verbindung von denjenigen Phänomenen unterschieden werden, bei welchen dies nicht der Fall ist. Von diesem Standpunkte aus verschwindet offenbar sofort jede Schwierigkeit. Denn fürs erste, wenn wir oben sagten, dafs ein reales Phänomen unmöglich das Phänomen eines Realen bezeichnen könne, so wird dies durch die eben gehörten Erklärungen Leibnizens nicht im geringsten widerlegt, da er hier unter einem realen Phänomen keineswegs die Erscheinung eines Realen, sondern ein Phänomen versteht, welches selbst in einem Wesen realisiert ist, eine Bedeutung, deren Möglichkeit wir ja gar nicht bestritten haben, die indessen in dem obigen Zusammenhange überhaupt nicht in Betracht kommen konnte, da es sich in diesem nur darum handelte, ob der Körper als solcher ein blofser Schein oder die Erscheinung eines Dritten, nicht aber darum, ob er selbst in einer Substanz realisiert sei. Ebensowenig wird aber an unserer obigen Behauptung, dafs der Körper ein blofser Schein sei, einem Traume gleiche, irgend etwas geändert. Fragt man nämlich nach der Natur des Körpers als solchen, ob er die Erscheinung eines Substantiellen sei oder nicht, so ist und bleibt die einzig richtige Antwort diese, dafs er nicht die Erscheinung eines Substantiellen, sondern ein purer Schein, etwas rein Subjektives, ein blofser Traum sei, und nur diese Frage war es, die wir oben behandelten und auf die sich Leibniz in den oben angeführten

Und daran wird auch durch einige andere Daten, die man vielleicht zur Widerlegung unserer Darstellung hervorziehen möchte, nichts geändert. Man wird nämlich darauf hinweisen, dafs Leibniz die körperlichen Phänomene vielfach auch mit den Phänomenen der Farben, der Töne, des Regenbogens u. dgl. verglichen habe: und wie nun diesen letzteren Phänomenen gewisse Bewegungen der Materie zu Grunde liegen, so, wird man folgern, müsse also auch das Phänomen des Körpers die Erscheinung der Monaden sein.

Diese Folgerung würde indessen nicht stichhaltig sein. Denn selbst wenn an und für sich nichts gegen dieselbe einzuwenden wäre, so würde es doch immerhin völlig willkürlich sein, sich für die Beurteilung der vorliegenden Fragen gerade an diese Vergleiche des Philosophen zu halten; denn es ist ja doch eine Thatsache, dafs er die Körper nicht blofs den Farben und Tönen, sondern ebenso häufig auch geregelten Träumen gleichgesetzt hat. Man könnte daher höchstens sagen, es liegen hier zwei verschiedene, einander widersprechende Angaben Leibnizens vor, aber blofs die eine von diesen Angaben zu berücksichtigen und die andere zu übergehen, wäre unzulässig. Allein jene Folgerung besteht überhaupt nicht zu Recht. Denn sie stützt sich auf die Annahme, dafs die Erscheinung der sinnlichen Qualitäten durch die materiellen Bewegungen (aus denen sie allerdings abgeleitet werden müssen) ent-

---

Citaten bezieht. Fragt man hingegen, ob die Körper selbst in aufser uns befindlichen Substanzen realisiert seien, ob ihnen eine äufsere Welt korrespondiere, dann müssen wir notwendig antworten, dafs ihnen allerdings Substanzen, die unabhängig von uns Existenz haben, entsprechen, dafs sie nicht leere Einbildungen, nicht blofse Träume seien (wie denn die Monaden von Leibniz nur deshalb eingeführt wurden, damit der Körper selbst nicht ein reines Phänomen, sondern selbst in einem Wesen substantiiert sei, und wie es ihm überhaupt niemals eingefallen ist, das Dasein einer äufseren Welt zu leugnen), und nur diese Frage steht in der vorher angezogenen Abhandlung des Philosophen zur Diskussion. Dieselbe ist also durchaus nicht im Widerspruch mit dem Obigen. Der Körper als solcher ist ein reiner Schein, ein blofser Traum, soferne er aber selbst in den äufseren Substanzen realisiert ist, ist er nicht reiner Schein, sondern hat er Realität.

stehe. Diese Annahme aber ist entschieden unrichtig. Das System setzt ja nach unserer früheren Darstellung von vornherein unsere gesamten Vorstellungen als etwas Primitives, Ursprüngliches voraus, das aus unserer eigenen Natur entspringt, selbst aber keine weitere Erklärung mehr zuläfst. Es setzt allerdings auch voraus, dafs das Detail der Natur durch die Erscheinung des Körpers und des Mechanismus expliziert werden könne und müsse; aber dieser Satz ist keineswegs gleichbedeutend mit dem anderen, dafs dieses Detail auf mechanischem Wege entstehe, indem es vielmehr ebenso wie das Phänomen des Körpers lediglich aus uns selbst hervorgeht. Die Farben, die Töne u. dgl. sind infolgedessen von dem Standpunkte der Monadenlehre aus genau dasselbe pure Phänomen wie der Körper, sie sind ebenso wie dieser ein blofser Schein, müssen ebenfalls mit geregelten Träumen verglichen werden, und der einzige Unterschied, der zwischen diesen Phänomenen und demjenigen des Körpers besteht, ist der, dafs dieselben, ebenso wie alle speziellen Naturerscheinungen, rein mechanisch, durch die Materie und ihre Veränderungen begründet und begriffen werden müssen, während das Prinzip des Körpers metaphysischer Natur ist.

Und dafs auch Leibniz selbst dieser Ansicht ist, geht aus einigen Stellen (denen sich, wenn man die Quellen daraufhin durchsuchen würde, wohl noch andere zugesellen würden) mit Sicherheit hervor. So heifst es: „Der Körper würde ohne eine Seele nur ein Phänomen sein, wie ein geregelter Traum; denn die Phänomene selbst, wie der Regenbogen, würden ganz und gar imaginär sein, wenn sie nicht aus Wesen zusammengesetzt wären, welche eine wahrhafte Einheit haben“ (2, 97), womit vollkommen deutlich gesagt ist, dafs der Regenbogen als solcher ein reiner Schein, wie ein geregelter Traum, sei. Und wenn anderswo gesagt wird: „Der Regenbogen ist ein reales Phänomen, welches die Erwartung nicht täuscht“ (276), und: „Die Körper würden ebenso imaginär sein wie die sinnlichen Qualitäten

(d. h. wie Farben, Töne u. s. w.) oder wie die geregelten Phänomene" (1, 392), so werden also die sinnlichen Qualitäten mit realen Phänomenen, welche die Erwartung nicht täuschen, mit den geregelten Phänomenen, d. h. nach dem Obigen mit Phänomenen verglichen, welche zwar ein reiner, aber ein geregelter Schein sind.

Sind nun aber für Leibniz die Farben, die Töne u. dgl. ebenso wie die Körper ein purer Schein, gleich einem Traume, so hebt sich die obige Schwierigkeit von selbst; und wenn er also das Phänomen des Körpers demjenigen der Farbe gleichstellt, so steht das nicht im geringsten im Widerspruche mit seiner sonstigen Darstellung, wonach jenes Phänomen auf einer Stufe mit einem geregelten Traume steht.

Ebendasselbige mufs aber auch von einigen anderen Erklärungen des Philosophen gesagt werden, auf die wir nun noch mit einigen Worten eingehen müssen. Er nennt nämlich den Körper nicht blofs ein wohlgeregeltes und wohlverbundenes, sondern auch ein wohlbegründetes, ein in den Dingen begründetes Phänomen (phaenomenon bene fundatum, in rebus, in monadibus fundatum). So sagt er: „Die Materie ist nur ein wohlbegründetes Phänomen" (3, 636). „Die abgeleiteten Kräfte des Körpers sind nur Scheinwesen, wie der Regenbogen und andere wohlbegründete Phänomene" (2, 306). „Die Körper sind nur Aggregate und also wohlbegründete Phänomene" (7, 344). „Eine materielle Masse ist nicht eine wahrhafte Substanz, sondern nur ein Aggregat und also ein wohlbegründetes Phänomen" (564). Ebenso 4, 492; 2, 473 u. ö.

Während man nun die sonstigen Angaben der Quellen über die Natur der körperlichen Phänomene einfach zu übergehen pflegt, hat man dagegen diese letzteren, trotzdem sie durchaus nicht so häufig sind, wie man nach den herkömmlichen Darstellungen annehmen müfste, in übermäfsiger Weise betont, und gerade sie sind es auch, die zu der vorher von uns bekämpften Auffassung Anlafs gegeben haben oder auf die man die letztere wenigstens in erster

Linie gestützt hat. Man hat nämlich, ohne sich freilich je auf eine besondere Untersuchung darüber eingelassen zu haben, behauptet und es sogar als selbstverständlich angesehen, dafs der Philosoph die Körper deshalb als begründete Phänomene bezeichne, weil sie nicht ein blofser Schein seien, wie die Traumbilder, sondern weil ihnen etwas Reales zu Grunde liege, weil sie die Erscheinungen eines Objektiven seien*).

Es ist indessen darauf hinzuweisen, dafs eine solche Auslegung zunächst ganz und gar problematisch ist, da Leibniz sich niemals ausdrücklich in diesem Sinne geäufsert hat. Dafs diese Auslegung aber entschieden falsch ist, folgt aus unseren vorherigen Auseinandersetzungen. Denn wenn der Philosoph, wie wir nachgewiesen haben, an vielen Stellen sagt, dafs die körperlichen Phänomene reiner Schein seien wie die Träume, so kann man ihn selbstverständlich nicht an anderen Stellen das gerade Gegentheil davon aussprechen lassen, dafs die Phänomene nämlich nicht blofser Schein, sondern die Erscheinungen eines Substantiellen seien. Die Hauptsache sind aber auch hier die bezüglichen Bemerkungen Leibnizens selbst. Die Bestimmung nämlich, dafs die Körper wohlbegründete Phänomene seien, findet sich mehrfach in unmittelbarer Verbindung mit dem Satze, dafs sie nur Phänomene, nichts weiter als dies, dafs sie pure Phänomene, dafs sie reiner Schein seien, dafs sie gar nichts Reales und Objektives an sich haben als ihre Übereinstimmung untereinander; ja jene Bestimmung wird überhaupt vollständig der anderen koordiniert, dafs die Körper wohlgeregelte und wohlverbundene Phänomene, dafs sie zwar ein blofser Schein, aber ein Schein, welcher die Erwartung nicht täuscht, dafs sie fortgesetzte Träume seien, und demgemäfs wird von einem wohlbegründeten Schein gesprochen, wird das begründete Phänomen

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 122: „Die körperliche Masse ist eine blofse Erscheinung. Aber weil dieser Erscheinung jenes Reale zu Grunde liegt, ist sie kein blofser Schein, sondern ein phaenomenon bene fundatum".

mit einem beharrenden Traume verglichen, ja es wird ausdrücklich erklärt, dafs der Ausdruck, die Phänomene seien begründet, lediglich dies bedeute, sie stimmen miteinander überein.

Es sind meistens die schon vorher angeführten Stellen, welche hier in Betracht kommen. So heifst es: „Die Materie, genommen für die Masse, ist nur ein pures Phänomen oder ein wohlbegründeter Schein“ (2, 118). „Wer wird in dem Schein der Aggregate, die durchaus nichts weiter als Phänomene sind, jedoch begründete und geregelte Phänomene, den physischen Einfluls leugnen?“ (251). „Die Körper sind ein reales oder wohlbegründetes Phänomen, und die gesamte Realität gehört nur den Einheiten“ (268). „Die materiellen Dinge sind nur Phänomene, aber wohlbegründet und wohlverbunden“ (3, 606). „Die Körper sind ein reales oder wohlbegründetes Phänomen, das die Erwartung nicht täuscht“ (276). „Die Körper sind nur Phänomene, die zwar gut begründet sind und nicht täuschen, aber die nichts reales Objektives haben, als ihre Übereinstimmung untereinander“ (7, 468). Ohne die Seele „würden alle Körper mit allen ihren Eigenschaften nichts anderes als wohlbegründete Phänomene sein, gleichsam fortgesetzte Träume, und darin allein würde die Realität dieser Phänomene bestehen“ (2, 435). „Der Schein hat Wahrheit, insofern die Phänomene begründet, d. h. übereinstimmend sind. Die Bewegungen sind nur Schein, aber ein Schein, der wohlbegründet ist und nie täuscht, und gleichsam exakte und beharrende Träume“ (3, 623).

Das genügt. Steht der Satz, dafs die Körper begründete Phänomene seien, auf einer Stufe mit demjenigen, dafs sie reiner Schein seien, nur ein Schein, der nie täuscht, dafs sie geregelte Phänomene, wie fortgesetzte Träume, seien, dann kann er nicht den Sinn haben, dafs die Körper nicht reiner Schein, nicht den Traumbildern gleich, sondern die Erscheinungen eines Objektiven seien. Das ist platterdings unmöglich, und mithin ist die bisherige Ansicht falsch. Diese Ansicht steht im Widerspruche mit den Quellen.

Die körperlichen Erscheinungen heifsen vielmehr begründete, in den Monaden begründete Phänomene, weil die Substanzen ihrer ursprünglichen Natur nach so angelegt sind, dafs, indem sie die körperlichen Phänomene aus sich heraus produzieren, diese Phänomene ein wohlgeregeltes Ganzes bilden, zu jeder Zeit so miteinander übereinstimmen, dafs wir, wenn wir nach den erfahrungsmäfsig feststehenden Prinzipien argumentieren, mit Sicherheit auf die vergangenen, gleichzeitigen oder zukünftigen Verhältnisse und Vorgänge schliefsen, dafs wir uns dieser Erscheinungen bedienen können, ohne in unseren auf sie gebauten Erwartungen widerlegt zu werden. Denn es liegt ja auf der Hand, dafs die Substanzen auch so beschaffen sein könnten, dafs die Phänomene, welche sie erzeugen, nicht eine in sich einstimmige materielle Welt, nicht ein harmonisches Ganzes materieller Phänomene, sondern nur ein wirres Durcheinander von solchen ergeben würden, wie wir dies z. B. in regellosen Träumen erleben, in welchem Falle wir diese Phänomene eben nicht mehr mit Nutzen anwenden könnten. Dafs dies wenigstens nach Leibnizens Anschauungen möglich wäre, ist zweifellos; es würde unter anderem auch daraus folgen, dafs die Naturgesetze, also die mechanischen, für die materielle Welt als solche geltenden Gesetze, nach ihm auf Zweckmäfsigkeitserwägungen Gottes zurückgehen, nicht notwendig sind.

Von diesem Standpunkte aus erklären sich dann, wie man sieht, die von Leibniz gegebenen Umschreibungen und Erläuterungen des in Rede stehenden Ausdruckes in der befriedigendsten Weise. Die Dinge seien wohlbegründete Phänomene, das heifst eben danach im wesentlichen nichts anderes, als dafs sie wohlgeregelte und verbundene Phänomene, dafs sie zwar blofser Schein seien, aber ein Schein, der nicht täuscht, wie ein geregelter Traum.

Doch können wir noch einen Schritt weiter gehen. Denn wenn die materiellen Phänomene der einzelnen Monaden nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit den Phäno-

menen aller anderen Monaden jederzeit in Übereinstimmung sind, so ist dies eben nur durch Berufung auf Gott erklärlich. Gott hat die Substanzen zu Anfang ausdrücklich so geschaffen, dafs ihre Phänomene in Beziehung zu einander stehen; und auf diese göttliche Wirksamkeit deutet eben der Ausdruck des „begründeten Phänomens" in letzter Linie hin. Leibniz hat selbst einmal auf diesen Zusammenhang hingewiesen, indem er sagt: „Die Dinge sind nichts aufser unseren Vorstellungen und haben ihre Realität nur von der Übereinstimmung der vorstellenden Substanzen. Diese Übereinstimmung kommt von der in diesen Substanzen prästabilierten Harmonie u. s. w." (3, 623).

So bestätigt sich auch hierdurch wieder unsere Behauptung, dafs die Körper nach Leibniz reiner Schein sind.

Aus diesem Satze ergiebt sich dann sogleich noch ein Weiteres. Denn liegen dem Phänomen des Körpers nicht die Monaden zu Grunde, ist derselbe nicht eine Erscheinung der Monaden, sondern etwas rein Subjektives, so liegt zu Tage, dafs er auch nicht durch eine verworrene Auffassung der Monaden zustande kommen könne, dafs er mithin überhaupt keine verworrene Vorstellung, sondern ein Phänomen sei. Bisher hat man freilich das erstere angenommen, ja man pflegt diese Annahme wie ein feststehendes Axiom vorzutragen*). Auch dies aber ist ein vollständiger Irrtum.

Leibniz hat in der That niemals etwas Derartiges gesagt, und man wird vergeblich in den Quellen nach einem Beleg dafür suchen. Es finden sich allerdings Äufserungen wie diese: „Was die Frage betrifft, ob es eine Ausdehnung aufser uns giebt oder ob sie nur ein Phänomen ist, so ist dieselbe nicht leicht. Der Begriff der Ausdehnung ist nicht so klar, als man sich denkt. Man müfste bestimmen, ob der Raum etwas Reelles ist, ob die Materie etwas mehr als die Ausdehnung enthält und ob die Materie selbst eine Sub-

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 121 f.

stanz ist" (1, 384). „Ich beweise, daſs die Ausdehnung, Figur und Bewegung etwas Imaginäres und nur Scheinbares haben, und obwohl man sie deutlicher begreift als die Farbe oder die Wärme, so findet man doch, wenn man die Analyse so weit treibt, wie ich es gethan habe, daſs diese Begriffe noch etwas Konfuses haben und daſs sie, wenn man nicht etwas voraussetzt, was in etwas anderem besteht, imaginär sein würden. Denn durch die Bewegung an sich kann man nicht bestimmen, welchem Subjekt sie zugehört u. s. w." (392). „Da der Begriff der individuellen Substanz ebenso klar ist wie derjenige der Wahrheit, so wird es auch derjenige der körperlichen Substanz und der substantiellen Form sein. Aber wenn er es nicht wäre, so müssen wir viele Dinge zulassen, deren Kenntnis nicht hinlänglich klar und deutlich ist. Ich halte dafür, daſs der Begriff der Ausdehnung es noch weniger ist, was durch die seltenen Schwierigkeiten über die Zusammensetzung des Kontinuums bezeugt wird u. s. w." (2, 77; vgl. auch 58). „Die Gröſse und die Bewegung schlieſsen mehr deutliche Kenntnis ein, als die Farben und Töne, können aber nicht die letzte Analyse aushalten" (119). „Der Begriff der Gröſse, Figur und Bewegung ist nicht so deutlich, als man sich einbildet, und schlieſst etwas Imaginäres und auf unsere Vorstellungen Bezügliches ein . . . . . Deshalb können diese Qualitäten keine Substanz konstituieren" (4, 436) u. ö.

Allein diese Sätze haben eine gänzlich andere Bedeutung, als man vielleicht geglaubt hat. Denn Leibniz will hier keineswegs sagen, daſs der Körper und seine Eigenschaften durch eine verworrene Anschauung der Monaden entstehe, sondern daſs er kein deutlicher, klarer Begriff sei, insofern man ihn nämlich gemeinhin für etwas Primitives, Substantielles, selbständig Existierendes zu halten pflegt, während doch eine genauere Analyse desselben zeigt, daſs er nichts an sich Seiendes, sondern etwas „Imaginäres, auf unsere Vorstellung Bezügliches ist" (indem z. B. die Bewegung etwas rein Relatives ist, dem es an einer Ursache

fehlt), dafs er daher eine substantielle Form, eine Kraft voraussetzt, falls er überhaupt Realität haben soll. Dafs dies der Gedanke des Philosophen ist, geht aus den angeführten Citaten evident hervor. Dieselben können daher nicht als Stütze für die traditionelle Ansicht herangezogen werden; im Gegentheil, sie widerlegen dieselbe.

Es bleibt daher dabei, der Körper ist nicht eine verworrene Vorstellung, sondern er ist ein aus uns selbst hervorgehendes Phänomen. Die verworrenen Vorstellungen entstehen uns dadurch, dafs wir die Vorstellungen der materiellen Dinge, der Körper und ihrer Bewegungen vielfach nicht genügend unterscheiden und miteinander verschmelzen, aber die Körper und die Bewegungen selbst sind keine verworrenen Vorstellungen, sondern Phänomene; ebenso wie auch die Farben, die Töne, die Wärme, überhaupt die sinnlichen Qualitäten keineswegs konfuse Vorstellungen irgendwelcher materieller Bewegungen, sondern Phänomene sind*). Es ist darum auch ein grofser Irrtum, wenn man meint, in den Monaden alles auf die deutlichen und verworrenen Vorstellungen zurückführen zu können. Dieser Unterschied setzt vielmehr schon eine andere Art von Vorstellungen, nämlich die materiellen Phä-

*) Leibniz sagt allerdings, wie dies wohl bekannt ist, sehr häufig, dafs die sinnlichen Qualitäten durchgängig konfuse Vorstellungen seien. Damit meint er aber niemals und nirgends, dafs sie konfuse Vorstellungen der materiellen Bewegungen seien, aus denen sie nach den Grundsätzen des Systems freilich expliziert werden müssen, sondern dafs z. B. jede konkrete Farbe aus den Vorstellungen verschiedener Farben, etwa diejenige des Grünen aus den Vorstellungen des Blauen und des Gelben resultiere, also das Resultat davon sei, dafs wir die Vorstellungen von diesen einzelnen Farben nicht unterscheiden, sondern zu einer Gesamtfarbe zusammenfassen; ebenso meint er, dafs jeder konkrete Ton durch die konfuse Vorstellung verschiedener Töne, jede konkrete Figur durch eine konfuse Vorstellung aller der einzelnen in ihr enthaltenen Linien, Ecken, Unebenheiten zustande komme u. dgl. In dieser Weise spricht er sich überall übereinstimmend aus. Überdies würde sich die Empfindung z. B. der Farbe niemals durch eine konfuse Vorstellung materieller Bewegungen erklären lassen; daraus würde sich immer und immer nur die Vorstellung einer Bewegung, aber nicht diejenige von Farben ergeben, ebensowenig wie auch die Erscheinung des Körpers nie durch eine konfuse Vorstellung der Monaden entstehen könnte, worüber oben.

nomene voraus, auf die er sich allein bezieht. Alle Monaden stellen zunächst Phänomene vor, gar nichts weiter; nämlich die Phänomene von Körpern und Bewegungen (aufserdem noch diejenigen der sinnlichen Qualitäten); und diese Vorstellungen bilden die Grundlage aller ihrer Thätigkeit; erst daraus, dafs sie diese Phänomene bald mehr, bald weniger klar auseinanderhalten, folgt der Unterschied der deutlichen und verworrenen Vorstellungen.

Übrigens wäre, selbst wenn man sich auf den bisherigen Standpunkt stellt, gar nicht zu begreifen, wie die körperliche Erscheinung aus einer verworrenen Vorstellung von den ihr zu Grunde liegenden Monaden sollte hervorgehen können. Unter einer verworrenen Vorstellung versteht ja doch Leibniz nicht eine solche, welche ihren Gegenstand nicht so, wie er an sich existiert, sondern in einer gewissen subjektiven Form wiedergiebt, sondern er versteht darunter diejenige Vorstellung, welche eine Menge einzelner Vorstellungen in sich enthält, die an sich wie die deutlichen Vorstellungen sind, die aber nicht hinreichend voneinander gesondert werden und daher zu einer Totalvorstellung zusammenfliefsen, so dafs z. B. das Rauschen des Meeres eine verworrene Vorstellung ist, weil dasselbe dadurch entsteht, dafs die Vorstellungen von den einzelnen kleinen Geräuschen, welche das Meer verursacht, nicht voneinander unterschieden werden und daher sich zu dem Gesamteindruck des Rauschens vereinigen. Leibniz hat sich ausdrücklich in dieser Weise geäufsert, und wir werden darauf später kommen. Wäre also der Körper eine verworrene Vorstellung der Monaden, so könnte dies nur heifsen, die Erscheinung desselben werde dadurch in uns erzeugt, dafs die Vorstellungen, welche wir von den einzelnen ihn konstituierenden Monaden haben, nicht voneinander getrennt werden, sondern zu einer Gesamtvorstellung sich verbinden. Wie soll sich aber daraus, dafs die Vorstellungen von den Monaden nicht voneinander getrennt werden, die Anschauung eines Körpers ergeben können? Dadurch würde vielleicht der Effekt er-

reicht werden können, dafs die Vorstellungen von diesen einzelnen einfachen Substanzen sich für uns zu der Vorstellung von einer sie alle umfassenden einfachen Substanz vereinigten, ebenso wie ja durch die konfuse Vorstellung der verschiedenen durch die Meereswellen erregten kleinen Geräusche der Eindruck von einem grofsen Geräusche hervorgebracht wird. Wie aber auf diese Weise die Erscheinung eines Körpers erklärt werden könnte, ist nicht abzusehen.

Ist nun der Körper mit allen seinen Eigenschaften, die gesamte materielle Welt, ein Phänomen, so sollte man das Gleiche auch von dem Raume und der Zeit erwarten. Das ist indessen nicht der Fall. Vielmehr gelten von diesen beiden Begriffen ganz eigentümliche Sätze, und um diese zu begründen, bedarf es einer besonderen eingehenden Erörterung.

Was nun zunächst den Raum betrifft, so sagt Leibniz, dafs derselbe eine Ordnung oder eine Beziehung der Dinge bezeichne, insoferne sie koexistieren. Auch dieser Satz ist aber ganz und gar mifsverstanden worden. Um jedoch den Grund dieses Mifsverständnisses einleuchtend zu machen, müssen wir auf die bisherige Begriffsbestimmung des Körpers zurückgehen.

Wie man nämlich die Monadenlehre gemeinhin von der Annahme ausgehen läfst, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, die Erscheinungen äufserer Substanzen seien, so hat man auch, wie wir schon früher gezeigt haben (vgl. S. 146 f.), dem Begriffe des Körpers eine diesem Standpunkte entsprechende Fassung gegeben. Der Körper soll seinem Begriffe nach der Grund der Raumerfüllung, eine raumerfüllende Substanz sein. Man hat diese Definition allerdings nicht ausdrücklich aufgestellt, dieselbe liegt indessen den herkömmlichen Darstellungen als stillschweigende Voraussetzung zu Grunde. Von dieser Voraussetzung aus gelangt man nun aber mit Notwendigkeit zu einer ganz bestimmten Ansicht über die Natur des Raumes. Denn ist der Körper

der Grund der Raumerfüllung, so ist es klar, dafs, da dasjenige, was dem Körper nach der bisherigen Meinung zu Grunde liegt, eben die einfachen Substanzen sind, die Raumerfüllung, die Thatsache, dafs die Dinge einen Raum einnehmen, und mithin der Raum überhaupt ein Phänomen jener Substanzen sein mufs. Demgemäfs hat man nun auch die Bestimmungen der Quellen dahin ausgelegt, dafs der Raum ein Phänomen von der Ordnung, von den Beziehungen der einfachen Substanzen, der Monaden sei. Wenn wir sehen, dafs die Dinge einen Raum einnehmen, wenn wir überhaupt einen Raum aufser uns wahrnehmen, so soll dies ein Phänomen von der Ordnung der Monaden sein*).

Diese Auffassung ist von dem bisherigen Standpunkte aus in der That unumgänglich, und man hat sie denn auch allgemein acceptiert. Nichtsdestoweniger ist sie grundfalsch und läfst sich mit den Quellen schlechterdings nicht vereinigen. Ehe wir aber diesen Nachweis führen, wollen wir die unseres Erachtens allein richtige Auffassung darlegen.

Wie nämlich die Monadenlehre keineswegs von der Annahme ausgeht, dafs die Dinge, welche wir vorstellen, die Erscheinungen eines Realen, sondern dafs sie selbst in uns repräsentiert seien, so ist auch die obige Begriffsbestimmung des Körpers verfehlt. Der Körper ist, wie wir früher ausgeführt haben (vgl. S. 137 ff., und bes. S. 146 f.), seinem Begriffe nach nicht der Grund, die Ursache der Raumerfüllung, er ist nicht ein Wesen, durch welches es entsteht, dafs der Körper einen Raum einnimmt, sondern er besteht in der Ausdehnung selbst einer Natur, in der Ausbreitung selbst einer Eigenschaft. Sobald man aber dies im Auge behält, gewinnen die Angaben Leibnizens über das Wesen des Raumes sofort eine gänzlich andere Bedeutung. Denn ist der Körper nicht der Grund dafür, dafs er einen Raum einnimmt, sondern besteht er in der Ausdehnung selbst einer Natur, so folgt ja ohne weiteres, dafs der Raum nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden ist,

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 122.

sondern daſs er eine Ordnung der Phänomene selbst, eine Beziehung der Körper selbst bezeichnet. Das ist ja für jeden, der den Vordersatz überhaupt richtig verstanden hat, eine selbstverständliche Konsequenz. Ist der Körper nicht die Ursache der Raumerfüllung, sondern konstituiert er sich durch die Ausdehnung selbst einer Eigenschaft, so kann auch der Raum nicht ein Phänomen von der Ordnung dessen, was dem Körper zu Grunde liegt, der Monaden, sondern nur eine Ordnung der Phänomene selbst, der Körper selbst sein.

Wenn wir daher von den Phänomenen, von den Körpern sagen, sie nehmen einen Raum ein, oder näher — denn dies beides ist darin enthalten —, es komme ihnen in Bezug aufeinander eine „Lage“ zu und sie haben einen „Platz“ inne, so begreifen wir darunter gar nichts anderes als eine gewisse Ordnung dieser Phänomene selbst, dieser Körper selbst, insofern sie koexistieren. Die Erfahrung liefert uns eine Menge einzelner Phänomene, einzelner Körper sowie die Ordnung und die Beziehungen derselben untereinander, und diese Ordnung giebt uns nun den Anlaſs, von dem einen Körper zu sagen, er habe diese Lage und er nehme diesen Platz ein, und von dem anderen, er habe jene Lage und nehme jenen Platz ein. Unter diesen Ausdrücken verstehen wir, meinen wir also nur die Ordnung, die Beziehungen der Phänomene selbst, der Körper selbst, insofern wir sie als zusammen existierend wahrnehmen; sie bezeichnen gar nichts anderes als eine Ordnung der Körper selbst zu koexistieren. Der Raum ohne die Phänomene, ohne die Körper, der abstrakte Raum ist darum auch nur eine mögliche Ordnung von Phänomenen, drückt nur eine Ordnung aus, welche die möglichen Körper und die wirklichen, sofern sie möglich sind, umfaſst, ist eine Ordnung möglicher Dinge, eine bloſse Möglichkeit, etwas rein Ideales.

Indem wir uns nun zu der Widerlegung der traditionellen Ansicht wenden, wollen wir zunächst die wichtigsten Äuſserungen Leibnizens über den Begriff des Raumes

zusammenstellen, zugleich aber auch diejenigen über den Begriff der Zeit berücksichtigen, da diese sich nicht wohl von jenen trennen lassen und überdies von der Zeit ganz und gar das Analoge gilt wie von dem Raume.

„Der Raum," sagt der Philosoph, „ist nichts anderes als eine Ordnung zu koexistieren, wie die Zeit eine Ordnung zu existieren ist, aber nicht zusammen" (3, 612). „Der Raum ist eine Ordnung wie die Zeit, eine Ordnung der Koexistenzen, wie die Zeit eine Ordnung unter den Existenzen ist, welche nicht zusammen sind" (622). „Wie wir in der Zeit nichts anderes begreifen als die Ordnung oder die Reihe der Veränderungen, welche in ihr geschehen können, so begreifen wir in dem Raume nichts anderes als die mögliche Ordnung der Körper" (4, 394). „Der Raum ist nur eine Ordnung von Koexistenz sowohl für das wirklich Existierende als für das Mögliche. . . . Er begreift die Ordnung oder Beziehung der möglichen koexistierenden Dinge" (491). „Wir begreifen die Ausdehnung, indem wir eine Ordnung in den Koexistenzen begreifen; aber wir müssen sie nicht mehr als den Raum nach Art einer Substanz begreifen. Sie ist wie die Zeit, welche dem Geiste nur eine Ordnung in den Veränderungen präsentiert" (523). „Die Zeit und die Ausdehnung, wie man sie in der Mathematik begreift, sind nur ideale Dinge, d. h. welche die Möglichkeiten ausdrücken. Die Ausdehnung ist die Ordnung der möglichen Koexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der möglichen Dinge ist, welche nicht koexistieren, aber welche dennoch einen Zusammenhang haben. So betrifft die eine die simultanen Dinge oder welche zusammen existieren, die andere diejenigen, welche unverträglich sind und die man dennoch als existierend begreift, und dies ist das, was macht, dafs sie successiv sind. Aber der Raum und die Zeit zusammen genommen machen die Ordnung der Möglichkeiten aus, so dafs diese Ordnungen, d. h. der Raum und die Zeit, nicht nur auf das passen, was aktuell ist, sondern auch auf das, was an die Stelle dessen gesetzt werden könnte" (568). „Die Körper gehen von einem

Orte des Raumes zu dem anderen, d. h. sie ändern die Ordnung untereinander. . . . Die Zeit und der Ort sind nur Arten von Ordnung u. s. w.“ (5, 115). „Die Zeit und der Raum gehen ebensowohl auf die möglichen Dinge als auf die existierenden. . . . Sie bezeichnen Möglichkeiten über die Voraussetzung der Existenzen hinaus u. s. w.“ (140). „Der Raum wie die Zeit ist etwas Ideales und besteht in den Möglichkeiten oder der möglichen Ordnung der koexistierenden Dinge“ (2, 278 E.). „Die Ordnung der Monaden, ausgedrückt durch unsere Phänomene, konstituiert die Begriffe der Zeit und des Raumes“ (281 Anm.; vgl. auch 282 Anm.). „Der Raum ist, ebenso wie die Zeit, eine gewisse Ordnung, nämlich zu koexistieren, welche nicht blofs das Wirkliche, sondern auch das Mögliche umfafst. . . . . Der Raum ist etwas Kontinuierliches, aber Ideales“ (379). „Der Raum ist eine Ordnung der koexistierenden Phänomene, wie die Zeit der successiven“ (450 E.). „Die Ausdehnung ist nur eine Menge koordinierter Vorstellungen oder Phänomene, sofern sie eine gemeinsame Ordnung zu koexistieren haben. Ich stelle zugleich A, B, C vor, und anders ist die gleichzeitige Vorstellung von A und B als diejenige von A und C. Und indem ich dies beobachte, sage ich, dafs ich Raum und Ausdehnung vorstelle“ (473). „Ich halte den Raum für etwas rein Relatives, wie die Zeit, für eine Ordnung der Koexistenzen, wie die Zeit eine Ordnung der Successionen ist. Denn der Raum bezeichnet der Möglichkeit nach eine Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit existieren, insofern sie zusammen existieren“ (7, 363, 4). „Vorausgesetzt, dafs der Raum an sich etwas ist aufser der Ordnung der Körper untereinander, so giebt es keinen Grund, warum Gott die Körper in dem Raume so und nicht anders gestellt hat. Aber wenn der Raum nichts anderes ist als diese Ordnung oder Beziehung und durchaus nichts ist ohne die Körper als die Möglichkeit, solche zu setzen“, so hebt sich diese Schwierigkeit (364, 5; ebenso von der Zeit 364, 6). „Der Raum ist diese Ordnung, durch welche die Körper eine Lage

untereinander haben, indem sie zusammen existieren, wie die Zeit diese Ordnung ist in Bezug auf ihre successive Lage. Aber wenn es keine Kreaturen gäbe, würden der Raum und die Zeit nur in den Ideen Gottes sein" (376 f., 41). „Da der Raum an sich eine ideale Sache ist wie die Zeit, so ist der Raum aufser der Welt imaginär" (396, 33). „Die Zeit ohne die Dinge ist nichts als eine einfache ideale Möglichkeit. . . . Sie begreift sich nur durch die Gröfse der Veränderungen der Kreaturen" (404 f., 55). „Der Raum, genommen ohne die Dinge, ist nichts Aktuelles" (407, 67). „Der abstrakte Raum ist etwas Ideales" (415, 104). „Wenn es keine Kreaturen gäbe, so würde es weder Zeit noch Ort geben und folglich keinen aktuellen Raum. Wenn Gott allein existierte, so würden Zeit und Raum nur in den Ideen sein wie die einfachen Möglichkeiten" (415, 106). „Die Zeit ist nur ein Prinzip von Beziehungen, eine Grundlage der Ordnung in den Dingen, sofern man ihre successive Existenz begreift oder ohne dafs sie zusammen existieren. Ebenso ist der Raum die Grundlage der Beziehung der Dinge, aber sofern man sie als zusammen existierend begreift. Beide Grundlagen sind wahrhaft, obwohl sie ideal sind" (564). Vgl. ferner 3, 674; 5, 136, 137, 139, 205, 213; 2, 101, 115, 183, 195, 234, 268 f., 276 f.; 7, 314, 327, 374, 16, 378, 395, 27 und 29, 402, 49, 403, 52, 404 f., 54—57, 406, 62, 407, 68, 467, 561 ff.; 6, 629 u. a.

Aus allen diesen Auslassungen Leibnizens ergiebt sich nun die Unmöglichkeit der bisherigen Ansicht in der handgreiflichsten Weise.

Der Raum soll nach dieser Ansicht ein Phänomen von der Ordnung, von den Beziehungen der einfachen Substanzen, der Monaden sein. Darauf ist nun aber zunächst zu erwidern, dafs Leibniz selbst den Raum niemals ein Phänomen, weder ein Phänomen von der Ordnung der Monaden noch auch ein Phänomen schlechthin, genannt hat. Er hat wohl öfters erklärt, dafs der Raum nichts wirklich Existierendes, nichts Wesenhaftes, Substantielles sei; indessen

dieser Satz trifft auch dann zu, wenn der Raum nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden, sondern, wie wir behaupten, eine Ordnung der Phänomene selbst ist; denn in diesem Falle ist er natürlich ebensowenig etwas Reales wie diese Phänomene. Aber dafs der Raum ein Phänomen sei, dafür findet sich unseres Wissens, wenn wir von einer beiläufigen Bemerkung absehen, die indessen nichts beweist*), in den Quellen kein Beleg. Im Gegenteil sagt der Philosoph mehreremal, unmittelbar nachdem er die materiellen Dinge, die Körper und ihre Eigenschaften als blofse Phänomene gekennzeichnet hat, dafs der Raum und die Zeit, nicht etwa auch Phänomene wie die Körper, sondern Ordnungen oder Beziehungen der Dinge seien, woraus doch wohl hervorgeht, dafs sie eben nicht Phänomene wie die Körper sind (so 3, 612 und 622); und demgemäfs heifst es auch wiederholt, dafs in der Sinnenwelt alles sich auf „Phänomene und Beziehungen" reduziere (so 4, 523 und 2, 101), unter welchen Beziehungen natürlich nur die Vorstellungen des Raumes und der Zeit und was damit zusammenhängt verstanden sein können, womit also wiederum ein Unterschied zwischen den Phänomenen und dem Raume gemacht zu werden scheint.

Diese Thatsache nun, dafs Leibniz den Raum niemals als ein Phänomen bezeichnet hat, läfst bereits vermuten, dafs es mit der vorliegenden Auffassung nicht richtig bestellt sei. Denn wenn diese begründet wäre, so würde ja gar nicht einzusehen sein, warum der Philosoph jene Bezeichnung beständig vermieden haben sollte, trotzdem dieselbe doch in

*) Dieselbe lautet nämlich so: „Ceterum facile hinc intelligis, extensionem, ut tempus, et molem et qui ex his variatis constat motum, non minus quam qualitates reales in phaenomena abire" (2, 282 Anm.). Allein diese vereinzelte Stelle kann umsoweniger etwas beweisen, als sie doch auch vom Standpunkte unserer oben angegebenen Auffassung aus keineswegs unerklärlich ist. Denn wenn der Raum und die Zeit die Ordnung der Phänomene bezeichnen, so sind sie doch in gewisser Beziehung selbst Phänomene, und wenn der Philosoph sich daher wirklich einmal in diesem Sinne äufsert, so wird man das zwar für eine Ungenauigkeit ausgeben müssen, aber man wird keine weiteren Schlüsse daraus ziehen können.

diesem Falle die natürlichste, ja die einzig passende gewesen wäre und trotzdem er sie auch in Bezug auf den Körper zahllose Mal angewendet hat. Zur Gewifsheit aber wird jene Vermutung durch die positiven Angaben der Quellen.

Der gewöhnliche Ausdruck zunächst, mit dem Leibniz das Wesen des Raumes zu charakterisieren pflegt, ist, wie die vorher angeführten Äufserungen zeigen, dieser, dafs der Raum eine Ordnung oder Beziehung der Dinge sei. Schon diese Worte stehen aber im Widerspruche zu der herkömmlichen Annahme. Denn nach dieser würde dem Raum zwar eine Ordnung, eine Beziehung, nämlich diejenige der Monaden, zu Grunde liegen, er würde daraus entstehen, aber er würde doch nicht eine Ordnung sein. Vielmehr würde er als die Erscheinung von der Ordnung der Monaden etwas ganz anderes als diese, also gerade nicht eine Ordnung sein. Nun ist allerdings zuzugeben, dafs man, anstatt zu sagen, dem Raume liege eine Ordnung zu Grunde, hin und wieder auch weniger genau sagen kann, er sei eine Ordnung, und wenn Leibniz nur das eine oder andere Mal die letztere Wendung gebraucht hätte, so würde daraus in der That nichts geschlossen werden können. Allein ein solcher Einwand wird ganz und gar hinfällig dadurch, dafs der Philosoph sich eben nicht blofs ausnahmsweise, sondern überall und beständig in dieser Weise ausgesprochen hat.

Wenn Leibniz ferner, wie wir sahen, häufig auch erklärt, dafs der Raum eine Ordnung der Dinge „bezeichne“ oder „ausdrücke“, wenn er ausführt, dafs wir, „wie wir in der Zeit nichts anderes begreifen als die Ordnung oder die Reihe der Veränderungen, so auch in dem Raume nichts anderes als die Ordnung der Dinge begreifen“, dafs „wir die Ausdehnung begreifen, indem wir eine Ordnung in den Koexistenzen begreifen“, dafs wir eine Ordnung mehrerer koexistierender Dinge vorstellen und „indem wir dies beobachten, sagen, wir stellen einen Raum vor“, dafs „die Zeit“ und also auch der Raum „dem Geiste nur eine Ordnung in den Dingen präsentiere“, wenn er den Raum „ein Prinzip von

Beziehungen", „die Grundlage der Ordnung der Dinge" nennt, wenn er die Begriffe des Raumes und der Ordnung als vollständig gleichwertig behandelt, wenn er ausdrücklich sagt, der Satz, „die Körper gehen von Ort zu Ort", heifse nichts anderes, als „dafs sie ihre Ordnung untereinander ändern" u. dgl. m., so ist ja doch alles dies mit der in Frage stehenden Ansicht gar nicht in Einklang zu bringen. Denn nach dieser würde dem Raume zwar eine Ordnung zu Grunde liegen, aber er würde doch keineswegs und in gar keinem Sinne eine Ordnung bezeichnen oder ausdrücken, indem er vielmehr etwas vollkommen anderes, nämlich dasjenige, was der gewöhnliche Verstand sich unter dem Raume denkt, bezeichnen oder ausdrücken würde; nach ihr würden wir uns ferner, indem wir uns den Raum vorstellen, nicht im entferntesten eine Ordnung, sondern etwas davon ganz und gar Verschiedenes, nämlich einen Raum, vorstellen, ebenso wie auch die Vorstellung des Raumes unserem Geiste durchaus nicht eine Ordnung, sondern eben einen Raum präsentieren würde; nach ihr würde weiter der Raum so wenig ein Prinzip von Beziehungen, eine Grundlage der Ordnung der Dinge sein, dafs er vielmehr selbst sein Prinzip und seine Grundlage in der Ordnung der Monaden hätte; nach ihr würden endlich die Begriffe des Raumes und der Ordnung nicht identisch, sondern höchst verschiedener Natur sein, wie auch die Worte, die Körper ändern ihren Ort, keineswegs mit den anderen zusammenfallen würden, dafs sie ihre Ordnung untereinander ändern.

Besonders instruktiv sind dann die aufserordentlich zahlreichen Stellen (es gehören fast alle der oben zitierten hierher), an welchen Leibniz auseinandersetzt, was der abstrakte Raum bezeichne. Der Raum ohne die Dinge, heifst es ja, sei nur eine mögliche Ordnung oder Beziehung der Dinge, eine Ordnung der Dinge begriffen als möglich, eine Ordnung sowohl der möglichen als auch der aktuellen, wirklich existierenden Dinge, eine Ordnung, welche sich auf das Mögliche und Aktuelle beziehe, eine Ordnung der Möglich-

keiten, eine Ordnung, welche die Möglichkeiten betreffe; ohne die Dinge sei der Raum eine bloſse, einfache Möglichkeit, gebe es überhaupt keinen aktuellen Raum, sei derselbe nur in den Ideen Gottes, sei er nur etwas Relatives, etwas Ideales, eine einfache ideale Möglichkeit, etwas Imaginäres u. dgl. m.

Wenn nun der Philosoph hier zunächst sagt, daſs der Raum ohne die „Dinge“ bloſs eine mögliche Ordnung begreife, so kann er selbstverständlich unter diesen Dingen nur die Phänomene, die Körper, nicht die Monaden, verstehen. Denn sein Gedanke ist ja doch offenbar der: Wenn wir von allem dem abstrahieren, was wir in dem Raume wahrnehmen, dergestalt, daſs wir nach der gewöhnlichen Anschauung den leeren Raum übrig behalten, d. h. also, wenn wir von den in dem Raume befindlichen Phänomenen und Körpern absehen, so drückt der Raum lediglich eine mögliche Ordnung aus. Nicht aber meint er, wie man von dem bisherigen Standpunkte aus vielleicht denken könnte: Wenn wir von dem, was dem mit Körpern erfüllten Raume zu Grunde liegt, abstrahieren, dergestalt, daſs bloſs dieser mit Körpern erfüllte Raum übrig bleibt ohne etwas, was demselben zu Grunde liegt, d. h. also, wenn wir von den Monaden absehen, so ist der Raum nur eine mögliche Ordnung; denn das würde keinen Sinn haben und zu den Äuſserungen des Philosophen nicht passen. Auch bemerkt er überdies öfter ausdrücklich, daſs der Raum ohne die „Körper“ nur eine Möglichkeit sei.

Behalten wir dies im Auge, so sieht man leicht, daſs die Ausführungen Leibnizens mit der traditionellen Auffassung nicht übereinstimmen. Denn darnach würde der Raum ohne die Körper zwar die allgemeine Form darstellen, in welcher die Ordnung der wirklich existierenden Monaden uns erscheint, aber er würde keineswegs auch die Form darstellen, in welcher die Ordnung anderer möglicher Substanzen uns erscheint; oder er würde zwar eine Ordnung der wirklichen Dinge, aber er würde nicht auch eine

Ordnung der möglichen Dinge sein (welche beiden letzteren Sätze freilich an sich, wie wir vorher zeigten, durchaus nicht an die Stelle der beiden ersteren gesetzt werden könnten, was wir indessen hier aufser acht lassen wollen). Man würde allerdings nicht in Abrede stellen können, dafs aufser der Ordnung der wirklichen Monaden möglicherweise auch noch die Ordnung anderer Substanzen in der Form des Raumes uns erscheinen könnte; allein für das Wesen des Raumes als solchen würde dies doch vollkommen gleichgiltig sein. Denn wenn Leibniz erklärt, der Raum ohne die Körper sei nur eine Ordnung möglicher Dinge, so will er damit nicht sagen, der Raum sei die Form, in welcher aufser den wirklichen vielleicht auch noch andere mögliche Substanzen erscheinen könnten, sondern er will damit das Wesen und die Natur des Raumes als solchen kennzeichnen; er will sagen, dafs das Wesen des Raumes, wenn man von den Körpern abstrahiere, darin bestehe, eine Ordnung der möglichen Dinge auszudrücken, dafs er seinem Wesen nach sich auf das Mögliche beziehe, dafs er wesentlich eine blofse Möglichkeit sei; das geht ja aus allen seinen Auslassungen mit Gewifsheit hervor. So angesehen sind die letzteren aber einfach vollständig unverträglich mit den herkömmlichen Anschauungen. Denn nach diesen würde, wie schon angegeben, der Raum ohne die Körper wesentlich eben nur die Form sein, in welcher die wirklichen Monaden uns erscheinen, aber er würde nicht wesentlich eine mögliche Ordnung von Dingen, nicht eine Ordnung der möglichen wie der aktuellen Dinge sein, er würde nicht das Mögliche und das Wirkliche betreffen u. w. dgl. m. i. Noch viel weniger aber würde er darnach eine reine Möglichkeit, etwas blofs Ideales und Imaginäres sein, wie es doch Leibniz beständig sagt, indem er vielmehr als die Erscheinung von der Ordnung der Monaden, genau ebenso wie die übrigen Phänomene, z. B. der Körper und die Bewegung, etwas höchst Konkretes, Wirkliches, Aktuelles, ja sogar die Grundlage alles Aktuellen sein würde.

Überhaupt würde nach der vorliegenden Annahme schon gar nicht einzusehen sein, wozu Leibniz eigentlich den Unterschied zwischen dem mit Körpern erfüllten Raume und dem Raume ohne die Körper macht; denn nach dieser ist eben der Raum ohne die Körper genau dasselbige, was er mit den Körpern ist, nämlich die Form, in welcher die Ordnung der Monaden sich unserer Anschauung darstellt. Jene Unterscheidung hat vielmehr nur, aber auch schlechterdings nur dann einen Sinn, wenn der Raum eben nicht das Phänomen von der Ordnung der Monaden ist, sondern wenn er die Ordnung der Phänomene selbst, der Körper selbst bezeichnet. Denn dann ist es selbstverständlich, dafs der Raum ohne die Körper überhaupt nichts Wirkliches, sondern nur eine mögliche Ordnung von Körpern, eine bloſse Möglichkeit, etwas rein Ideales ist.

Wenn nun weiterhin die bisher besprochenen Bestimmungen Leibnizens mit den traditionellen Vorstellungen auch besser vereinbar wären, als sie es thatsächlich sind, so sollte man doch zum mindesten, falls diese Vorstellungen richtig wären, erwarten, dafs er wenigstens einigemal gesagt habe, der Raum sei eine Ordnung der einfachen Substanzen, der Monaden. Indessen auch davon ist keine Rede. Dafs die Monaden freilich die Prinzipien, wie der Körper, so auch des Raumes und der Zeit seien, das hat er zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber es ergiebt sich dies aus mehreren seiner Äufserungen (so 2, 281 f. Anm. und 438); allein diese Äufserungen behalten auch dann ihre Geltung, wenn der Raum nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden, sondern, wie wir wollen, eine Ordnung der Phänomene selbst ist; denn in diesem Falle sind die Monaden, da sie ja die Prinzipien der Phänomene und mithin auch ihrer Ordnung sind, selbstverständlich auch diejenigen des Raumes. Dafs jedoch der Raum eine Ordnung der Monaden sei, davon hat Leibniz niemals etwas verlauten lassen; so sehr man auch über diese Behauptung erstaunt sein möge, es giebt dennoch keine derartige Stelle in

den Quellen. Vielmehr sagt er in der Regel, daſs der Raum eine Ordnung der Dinge, der Koexistenzen, und was dergleichen allgemeine Ausdrücke mehr sind, bezeichne. Daſs aber unter diesen Dingen Körper, Phänomene verstanden werden müssen, ist um so wahrscheinlicher, als Leibniz, wie wir schon sahen, wenigstens in der Wendung, der Raum „ohne die Dinge“ sei eine bloſse Möglichkeit, mit diesen Dingen sicher nur Phänomene gemeint haben kann. Über jeden Zweifel gewiſs wird dies aber dadurch, daſs der Philosoph selbst öfter den Raum ausdrücklich eine Ordnung der Phänomene, der Körper genannt hat. So erklärt er ja nach Ausweis der oben beigebrachten Zitate: „Der Raum ist diese Ordnung, durch welche die Körper eine Lage haben, wie die Zeit diese Ordnung ist in Bezug auf ihre successive Stellung.“ „In dem Raume begreifen wir nur die mögliche Ordnung der Körper.“ „Der Raum ist eine Ordnung der koexistierenden Phänomene, wie die Zeit eine solche der successiven.“ „Die Ausdehnung ist nur eine Menge koordinierter Phänomene, insofern sie eine gemeinsame Ordnung zu koexistieren haben.“ „Die Ordnung der Monaden, ausgedrückt durch unsere Phänomene, konstituiert die Begriffe der Zeit und des Raumes.“ Wenn er endlich sagt: „Vorausgesetzt, daſs der Raum an sich etwas ist auſser der Ordnung der Körper untereinander, so giebt es keinen Grund, warum Gott die Körper in dem Raume so und nicht anders gestellt hat. Aber wenn der Raum nichts anderes ist als diese Ordnung oder Beziehung und durchaus nichts ist ohne die Körper“, so heiſst dies also klar und deutlich, daſs der Raum nichts anderes sei als eine Ordnung der Körper. Diese Äuſserungen sind so stringent, daſs wir denselben nichts hinzuzufügen brauchen. Damit fällt die bisherige Ansicht definitiv in sich zusammen.

Endlich verweisen wir noch im besonderen auf eine Stelle, an welcher Leibniz auseinandersetzt, wie die Vorstellung des Raumes entstehe.

„In folgender Weise,“ sagt er nämlich, „kommen die

Menschen dazu, sich den Begriff des Raumes zu bilden. Sie beobachten, dafs mehrere Dinge auf einmal existieren, und sie finden darin eine gewisse Ordnung von Koexistenz, derzufolge die Beziehung der einen und der anderen mehr oder minder einfach ist. Das ist ihre „Lage“ oder „Entfernung“. Wenn es sich trifft, dafs einer von diesen Koexistierenden diese Beziehung zu einer Menge anderer ändert, ohne dafs sie dieselbe untereinander ändern, und dafs ein neuer Ankömmling eine Beziehung erwirbt, welche der erste zu den anderen hatte, so sagt man, dafs er an seinen „Platz“ gekommen sei. Und wenn mehrere oder selbst alle nach gewissen bekannten Regeln der Richtung und der Geschwindigkeit diese Beziehungen ändern würden, so kann man immer die Beziehung von Lage bestimmen, welche jeder zu jedem erwirbt. Und wenn man voraussetzt, dafs es unter diesen Koexistierenden einige giebt, welche keine Veränderung in sich haben, so wird man sagen, dafs diejenigen, welche eine Beziehung zu diesen feststehenden haben, wie sie zuvor andere zu denselben gehabt haben, denselben „Platz“ inne haben, welchen diese letzteren gehabt hatten. Und was alle diese Plätze begreift, wird „Raum“ genannt. Woraus man sieht, dafs, um die Idee des Platzes zu haben und folglich diejenige des Raumes, es genügt, diese Beziehungen und die Regeln ihrer Veränderungen zu betrachten, ohne nötig zu haben, sich irgend eine absolute Realität aufser den Dingen, deren Lage man betrachtet, einzubilden u. s. w.“ (7, 400 bis 402).

Dafs nun Leibniz unter den „Dingen“, von denen er hier spricht, nicht die einfachen Substanzen, die Monaden, sondern die Phänomene, die Körper versteht, liegt auf der Hand. Denn wenn er zeigt, dafs wir, wenn wir mehrere Dinge zusammen wahrnehmen und wenn dieselben eine gewisse Ordnung von Koexistenz haben, diesen Dingen eine Lage und weiterhin einen Platz zuschreiben, so können das selbstverständlich nur solche Dinge sein, welchen wir eben diese räumlichen Verhältnisse zuteilen. Das sind

aber nur die Körper; nur diese haben eine Lage und nehmen einen Platz ein, aber nicht die Monaden. Auch spricht der Philosoph selbst nachher von dem Körper (vgl. 7, 400 E.). Somit ist der Sinn seiner Ausführungen dieser: Wenn wir beobachten, dafs mehrere Körper auf einmal existieren und dafs sie eine gewisse Ordnung zu koexistieren haben, so sagen wir, dafs sie in Bezug aufeinander eine Lage oder eine Entfernung haben; und wenn wir weiter sehen, dafs einer von diesen Körpern seine Beziehungen zu einer Menge anderer ruhender ändert und ein anderer dieselben Beziehungen zu diesen ruhenden Körpern erwirbt, welche jener hatte, so sagen wir von dem Ankömmling, er sei an den Platz des letzteren gekommen; und was alle einzelnen Plätze in sich begreift, nennen wir dann Raum. In diesen Sätzen ist es also offen ausgesprochen, dafs wir, wenn wir von den Körpern sagen, es komme ihnen eine Lage zu, sie haben einen Platz inne, wenn wir überhaupt von einem Raume sprechen, damit gar nichts anderes meinen, uns darunter gar nichts anderes denken als eine gewisse Ordnung dieser Körper zu koexistieren, dafs der Raum mithin lediglich eine Ordnung der Körper bezeichnet, woraus handgreiflich folgt, dafs derselbe nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden sein kann, sondern dafs er eine Ordnung der Phänomene selbst, der Körper selbst begreift. Dafs dies die Überzeugung des Philosophen ist, geht aus seinen Worten mit solcher Evidenz und mit einer derartigen Sicherheit hervor, dafs auch nicht der geringste Widerspruch dagegen aufkommen kann.

Alle diese Betrachtungen, denen sich noch eine ganze Anzahl sonstiger Argumente anreihen liefsen*), lassen nun

*) Z. B. die Erklärung Leibnizens, dafs die Dinge (d. h. natürlich wieder die Körper, wie er es auch selbst sagt) nicht durch den Raum, sondern der Raum durch die Dinge bestimmt und unterschieden werde (vgl. z. B. 7, 364, 376, 405, 407; 5, 213), da es sich ja nach der traditionellen Auffassung gerade umgekehrt verhalten müfste; ein solcher Satz ist schlechterdings nur dann verständlich, wenn der Raum eine Ordnung der Phänomene selbst ist. — Ebenso könnte darauf verwiesen werden, dafs Leibniz mehreremal ausdrücklich bemerkt, die

keinen, aber auch durchaus gar keinen Zweifel mehr an der Unhaltbarkeit der traditionellen Ansicht bestehen. Diese Ansicht ist falsch, sie steht in Konflikt mit der Darstellung Leibnizens, und wer sie dennoch festhält, der verzichtet eben damit auf eine wirkliche Erklärung dieser Darstellung. Zugleich aber weisen uns die vorherigen Erörterungen auf den richtigen Weg. Der Raum ist eben nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden, sondern er drückt die Ordnung, die Beziehungen der Phänomene selbst, der Körper selbst aus. Dieser Satz wird durch die Angaben der Quellen kategorisch gefordert, wie auch diese selbst unter Voraussetzung desselben in jeder Hinsicht so einleuchtend und sonnenklar werden, dafs sie auch nicht die mindeste Schwierigkeit mehr verursachen; es kann daher keine Frage sein, dafs dieser Satz in der That den Quellen entspricht. Da derselbe nun aber den früher von uns entwickelten eigentümlichen Standpunkt des Philosophen zur Vorbedingung hat, ja ohne diesen überhaupt undenkbar ist, so erhalten wir damit wiederum einen neuen und wahrlich nicht den geringfügigsten Beleg für die Notwendigkeit dieses Stand-

Ausdehnung eines Körpers und der Raum, den er einnimmt, seien vollständig verschiedene Dinge. So heifst es: „. . . Mithin wird der von einem Körper eingenommene Raum die Ausdehnung dieses Körpers sein: was absurd ist, da ja ein Körper seinen Raum ändern, aber nicht seine Ausdehnung verlassen kann“ (vgl. 7, 398, 37; ebenso 399, 46; auch 5, 115 und 6, 585). Denn die bisherige Ansicht von dem Wesen des Raumes hat ja zur Voraussetzung, dafs der Körper gar nichts weiter sei als ein Wesen, das den Raum erfüllt, so dafs die Ausdehnung des Körpers allerdings mit dem von ihm eingenommenen Raum zusammenfallen würde. Ist dagegen der Körper seinem Begriffe nach nicht ein raumerfüllendes Wesen, besteht er also (denn ein Drittes giebt es nicht) in der Ausdehnung selbst einer Natur, in welchem Falle sich allererst die Ausdehnung und der Raum voneinander unterscheiden würden, dann folgt, wie oben gezeigt wurde, mit Notwendigkeit, dafs der Raum eine Ordnung der Phänomene selbst bezeichnet. Diese Äufserungen des Philosophen bilden auch, wie man sieht, eine direkte Bestätigung unserer früheren Begriffsbestimmung des Körpers. — Noch eine Menge anderer Beweisgründe gegen die gewöhnlichen Vorstellungen würden sich aus den Quellen beibringen lassen; indessen verzichte ich darauf und verweise nur noch eindringlichst auf die Bestimmungen Leibnizens über die kontinuierlichen Gröfsen, aus welcher, wie nachher (S. 298 ff. Anm.) gezeigt werden wird, die Unhaltbarkeit jener Vorstellungen unwiderleglich hervorgeht.

punktes. Das gesamte System bildet eben bis in seine Detailbestimmungen hinein, wie wir schon früher sagten, einen fortlaufenden und ununterbrochenen Beweis für die Richtigkeit des letzteren. Die Auseinandersetzungen Leibnizens über den Begriff des Raumes können und werden nur dann verstanden werden, wenn man denselben unsere Auffassung der Monadenlehre zu Grunde legt.

Bezeichnet nun der Raum nach Leibniz eine Ordnung der Phänomene, sofern sie koexistieren, so ist die Zeit die Ordnung derselben, sofern sie nicht zusammen existieren, sofern man ihre successive Existenz begreift. Um aber eine Einsicht in diese letztere Bestimmung zu gewinnen, müssen wir zuvor noch die Definition des Körpers vervollständigen. Denn bis jetzt kennen wir erst den Begriff des Körpers im allgemeinen sowie denjenigen des Widerstandes (über diesen letzteren vgl. man oben S. 148 ff.). Es fehlt uns daher noch der Begriff der Bewegung, und auf diesen kommt es hier gerade an.

Wie nämlich Leibniz gemäfs dem Standpunkte, welchen er zu der Welt der Objekte einnimmt, unter dem Körper im allgemeinen nicht den Grund, die Ursache dafür, dafs der Körper einen Raum erfüllt, sondern die Ausdehnung selbst einer Natur versteht, so versteht er auch unter der Bewegung nicht den Grund und die Ursache dafür, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, sondern die successive Wiederholung selbst einer Veränderung oder, was ja vollständig dasselbe bedeutet, die Dauer selbst einer Veränderung. Er hat sich allerdings unseres Wissens niemals im Zusammenhange darüber verbreitet; dafs er jedoch die Bewegung in dieser Weise definiert, den Begriff derselben in die Dauer einer Veränderung gesetzt haben mufs, ergiebt sich nicht nur aus der Sache selbst, sondern auch mit Gewifsheit aus einer ganzen Reihe seiner Äufserungen.

Denn wenn er zunächst die Ausdehnung und die Dauer überall als einander korrespondierende und zusammengehörige Begriffe, gleichsam als Korrelatbegriffe behandelt, wenn er

sogar ausdrücklich erklärt, dafs die Ausdehnung und die Dauer sich gegenseitig entsprechen, so hat dies nur dann einen Sinn, wenn die Dauer in Bezug auf die Bewegung dasselbe ist, was die Ausdehnung in Bezug auf den Körper im allgemeinen, d. h. wenn die Bewegung in der Dauer einer Veränderung besteht, ebenso wie der Körper überhaupt in der Ausdehnung einer Eigenschaft besteht. Wenn er ferner des näheren darauf hinweist, dafs die Ausdehnung schlechthin ein blofses Abstraktum sei, gerade so wie auch die Dauer schlechthin nur ein abstrakter Begriff sei, dafs sich die Ausdehnung auf eine Natur beziehe, deren Ausdehnung sie bezeichne, dafs sie die Ausdehnung einer Eigenschaft sei, wie auch die Dauer sich auf etwas beziehe, was daure, die Dauer von etwas sei, so geht daraus klar hervor, dafs, ebenso wie die Ausdehnung, wenn auch nicht die Ausdehnung für sich, sondern die Ausdehnung einer Sache, etwas Konkretes, wirklich Existierendes ist, auch die Dauer, freilich auch hier nicht die Dauer für sich, sondern die Dauer einer Sache, etwas wirklich Existierendes ist, dafs also durch dieselbe auch eine wirklich existierende Erscheinung charakterisiert wird. Diese Erscheinung aber kann nur die Bewegung sein; denn der Körper als solcher kann selbstverständlich nicht in der Dauer einer Sache bestehen, indem er vielmehr durch die Ausdehnung einer Natur konstituiert wird. Jede Unsicherheit in dieser Beziehung verschwindet aber, wenn Leibniz weiter bemerkt, dafs „die Ausdehnung eine simultane kontinuierliche Wiederholung von etwas sei, wie auch die Dauer eine successive kontinuierliche Wiederholung sei", dafs „die Ausdehnung nicht, wie die Dauer, eine successive, sondern eine simultane Diffusion oder Wiederholung einer und derselben Natur ausdrücke". Denn die successive kontinuierliche Wiederholung einer Sache ist eben eine Bewegung, und es ist schlechtweg gar nicht möglich, sich etwas anderes darunter zu denken als die Bewegung. Bezeichnet daher die Dauer gar nichts anderes als eine solche Wiederholung, so folgt auch umgekehrt und mit

zwingender Notwendigkeit, daſs die Bewegung nach der Überzeugung Leibnizens in der Dauer einer Veränderung besteht; daran ist angesichts seiner beiden eben angegebenen Erklärungen durchaus kein Zweifel mehr möglich. Nicht minder evident erhellt endlich dasselbe auch aus der Thatsache, daſs die Dauer sich zu der Zeit ebenso verhalten soll, wie die Ausdehnung zum Raume, ein Satz, der von dem Philosophen nicht nur ausdrücklich aufgestellt wird, sondern auch durch mehrere seiner sonstigen Angaben in der unzweideutigsten Weise bestätigt wird. Denn nach unserer obigen Darstellung über das Wesen des Raumes ist es ja unmittelbar klar und braucht nicht erst besonders bewiesen zu werden, daſs, wie der Raum eine Ordnung der Körper, so die Zeit eine Ordnung der Bewegungen ist. Mithin kann sich auch die Dauer schlechterdings nur dann zu der Zeit verhalten wie die Ausdehnung zu dem Raume, wenn die Bewegung in der Dauer einer Veränderung besteht, ebenso wie der Körper in der Ausdehnung einer Natur besteht; eine andere Auskunft giebt es ja gar nicht.

Um die wichtigsten der hierher gehörigen Stellen wörtlich anzuführen, so lauten dieselben folgendermaſsen: „Die Dauer, die Zeit, die dauernde Sache und die Ausdehnung, der Ort, die örtliche Sache entsprechen sich wechselseitig“ (2, 183). „Die Ausdehnung, wenn man sie von dem Ausgedehnten unterscheidet, ist etwas Abstraktes wie die Dauer, wenn sie von den Dingen getrennt wird. . . . . Die Ausdehnung ist relativ auf eine Natur, deren Diffusion sie ist, wie die Dauer auf eine Sache, welche dauert“ (234). „Wenn man den mathematischen Körper für den Raum hält, so ist er zu vergleichen mit der Zeit, wenn für die Ausdehnung, so ist er zu vergleichen mit der Dauer. . . . Die Ausdehnung ist das Abstraktum des Ausgedehnten und drückt nichts anderes aus als eine gewisse, nicht, wie die Dauer, successive, sondern simultane Diffusion oder Wiederholung einer und derselben Natur. Daher ist die Ausdehnung ein relativer Begriff oder die Ausdehnung von etwas, wie wir auch sagen

dafs die Dauer die Dauer von etwas sei" (269). „Wenn man sagt, der Raum dehne sich aus, so nehmen wir dies nicht anders, als wenn man sagt, die Zeit daure; denn in der That fügt die Zeit nichts zu der Dauer oder der Raum zu der Ausdehnung hinzu, sondern wie die successiven Veränderungen der Zeit innewohnen, so ist im Körper Verschiedenes, was verbreitet werden kann. Denn weil die Ausdehnung eine simultane, wie die Dauer eine successive, kontinuierliche Wiederholung ist, so sagt man, so oft eine und dieselbe Natur verbreitet ist, die Ausdehnung habe einen Raum inne" (4, 394). „Man kann sagen, dafs die Ausdehnung in gewisser Weise dem Raume gehört, wie die Dauer der Zeit. Die Dauer und die Ausdehnung sind die Attribute der Dinge, aber die Zeit und der Raum dienen dazu, sie zu messen" (6, 584). „Der Raum ist nicht die Ausdehnung der Körper, wie die Zeit nicht die Dauer ist. Die Dinge bewahren ihre Ausdehnung, aber sie bewahren nicht immer ihren Raum. Jede Sache hat ihre eigene Ausdehnung, ihre eigene Dauer, aber sie hat nicht ihre eigene Zeit, und sie bewahrt nicht ihren eigenen Raum" (7, 399, 46). „Die Unermefslichkeit und Ewigkeit Gottes sind mehr als die Dauer und die Ausdehnung der Kreaturen" (416 A.). „Die Materie besteht in einem Haufen einfacher Substanzen ohne Zahl, und die Dauer, wie die aktuelle Bewegung, in einem Haufen momentaner Zustände" (562). „Die Dauer der Dinge oder die Menge momentaner Zustände ist das Aggregat einer Unendlichkeit von Offenbarungen der Gottheit" (564; auch 565). Vgl. auch 5, 139, 142 u. a.

Diese Sätze beweisen wohl zur Genüge die Richtigkeit unserer obigen Behauptung, dafs der Begriff der Bewegung in die Dauer einer Veränderung gesetzt werden müsse, und erst mit dieser Bestimmung erhält die Leibnizische Definition des Körpers ihren vollständigen Abschlufs *).

*) Dieser Begriff der Bewegung wird, wie überhaupt der Begriff des Körpers (vgl. darüber oben S. 145), von den früher dargestellten Untersuchungen Leibnizens über das Prinzip des Körpers, näher von

Hieraus ergiebt sich nun sofort die Lehre des Philosophen über das Wesen der Zeit. Würde die Bewegung, wie es im Sinne der bisherigen Darstellungen des Systems sein würde, in dem Grunde, der Ursache dafür bestehen, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, so würde, da ja das, was der Bewegung nach eben jenen Darstellungen zu Grunde liegt, die einfachen Substanzen sind, die Zeit notwendig ein Phänomen der Monaden und näher ein Phänomen von der Ordnung der Veränderungen in den Monaden sein müssen, wie man dies bisher in der That allgemein angenommen hat. Da nun aber die Bewegung vielmehr in der Dauer selbst einer Veränderung besteht, so ist auch die Zeit nicht ein Phänomen von der Ordnung der Monaden, sondern sie bezeichnet eine Ordnung der Phänomene selbst, der Bewegungen selbst. Das ist aber auch die Überzeugung Leibnizens, wie die früher (S. 271 ff.) angeführten Stellen hinlänglich bezeugen. Die Zeit stellt die Ordnung der Phänomene, der Bewegungen der Dinge dar oder die Ordnung der Dinge, sofern sie successiv sind. Während der Raum die Ordnung der Koexistenzen, die Be-

derjenigen über das Prinzip der Bewegung bereits vorausgesetzt. Denn diese Untersuchung behandelt ja das Problem, welcher Art das Prinzip der Bewegung selbst sei. Man kann aber nicht nach dem Prinzip der Bewegung selbst fragen, so lange man unter der Bewegung den Grund und die Ursache dafür versteht, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, da man in diesem Falle vielmehr nur darnach fragen könnte, wie die Bewegung entstehe. Jenes Problem ist nur dann möglich und denkbar, wenn man zuvor den Begriff der Bewegung dahin bestimmt hat, dafs sie in der Dauer selbst einer Veränderung bestehe. An und für sich hätte ich daher auch diese Begriffsbestimmung der angegebenen Untersuchung des Philosophen voranschicken müssen, ebenso wie ich auch derjenigen über das Prinzip des Widerstandes eine Auseinandersetzung über den Begriff des letzteren vorangehen liefs. Ich habe dies indessen nicht gethan, einmal, weil jener Begriff der Bewegung zu dem Verständnis der Erörterung über das Prinzip derselben nicht unbedingt notwendig war, indem nämlich der Leser, sobald man ihn darauf aufmerksam macht, dafs es in dieser Erörterung auf das Prinzip der Bewegung selbst abgesehen sei, derselben schon ganz allein, wenn er sich auch dessen nicht bewufst ist, den oben bezeichneten Begriff der Bewegung zu Grunde legt (was z. B. in Bezug auf die Erörterung über den Widerstand keineswegs zutreffen würde), und sodann aus dem schon oben S. 145 Anm. dargelegten Grunde.

ziehungen der Dinge bezeichnet, welche zusammen existieren, bezeichnet die Zeit die Ordnung der Successionen, der successiven Dinge, die Beziehungen der Dinge, welche nicht zusammen existieren, die man aber dennoch als existierend begreift, die successive Ordnung der Phänomene. Die Zeit aber ohne die Phänomene, die abstrakte Zeit ist nichts anderes als eine Ordnung möglicher Dinge, sofern sie nicht zusammen existieren, eine mögliche successive Ordnung der Dinge, eine einfache Möglichkeit, etwas blofs Ideales.

Ist nun der Raum und die Zeit eine blofse Beziehung, so ist es im allgemeinen klar, dafs dasselbe auch von den übrigen kontinuierlichen Gröfsen, wie z. B. der Linie, gelten mufs. Die nähere Begründung dieses Satzes macht aber noch eine eigene Erörterung nötig.

Der Körper ist, wie wir sahen, nach Leibniz nicht ein Wesen, welches den Raum erfüllt, sondern er konstituiert sich durch die Ausdehnung selbst einer Natur und näher natürlich durch die kontinuierliche Ausdehnung einer Natur, wie dies ja schon in dem Wesen der Ausdehnung liegt und wie es auch der Philosoph selbst beständig hervorhebt (vgl. die S. 137 ff. bezeichneten Stellen). Würde nun der Körper seinem Begriffe nach einen Raum einnehmen, so würde er eben damit auch ein Kontinuum einnehmen und mithin eine kontinuierliche Gröfse sein; denn der Raum ist nichts anderes als ein Kontinuum. Da der Körper aber seinem Begriffe nach vielmehr in der kontinuierlichen Ausdehnung selbst einer Sache besteht, so bildet er, wie ja unmittelbar klar ist, nicht eine kontinuierliche Gröfse, sondern ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes ins Unendliche wiederum ein Ganzes vieler Dinge ist, ist er ins Unendliche nicht blofs teilbar, sondern wirklich geteilt. Die Bestimmung, der Körper bestehe in der Ausdehnung einer Natur, ist ja doch ganz und gar gleichbedeutend mit der anderen, er bestehe in der Ausbreitung, der Diffusion oder, wie der Philosoph auch passend sagt, in der Wiederholung, der Vielfachheit einer Natur.

Es giebt daher in demselben wesentlich eine Mehrheit von Teilen, eine Menge von Dingen. Diese Worte dürfen aber nicht falsch aufgefafst werden. Es giebt nicht etwa in dem Körper viele einzelne unteilbare Substanzen, aus welchen er sich als seinen Elementen zusammensetzt; dies würde der Fall sein müssen, wenn der Körper in der Raumerfüllung bestände; denn dann würde er selbst zwar ein Kontinuum sein, aber es müfsten ihm doch einzelne Substanzen zu Grunde liegen, aus welchen die Raumerfüllung ensteht, wie man dies auch bisher wollte (vgl. S. 139 ff.). Da er aber nicht in der Raumerfüllung, sondern in der Ausbreitung selbst, in der Wiederholung selbst einer Eigenschaft besteht, so giebt es in ihm keineswegs viele einzelne unteilbare Substanzen; ja es giebt überhaupt gar keine Substanzen in ihm, sondern er ist wesentlich, wie wir schon sagten, ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes ins Unendliche wiederum ein solches Ganzes ist, so dafs man niemals zu letzten Elementen, also auch niemals zu Substanzen gelangt; er ist mit einem Worte ins Unendliche geteilt, ein Satz, von welchem ja die früher dargestellten Untersuchungen Leibnizens über das Prinzip des Körpers, näher diejenige über die Einheit des Körpers, ihren Ausgangspunkt nahmen*). Und nur in diesem Sinne darf es verstanden

*) Es ist keineswegs ein Zufall, dafs diese Untersuchung mit ebendemselbigen Satze beginnt, welcher sich aus dem Begriffe des Körpers, wie ihn Leibniz aufstellt, notwendig ergiebt. Da dieselbe sich nämlich nicht mit der Frage beschäftigt, wie der Körper entstehe, sondern mit der anderen, wie das Prinzip des Körpers selbst zu denken ist, so liegt ihr natürlich von vornherein ein solcher Begriff des Körpers zu Grunde, wie er zu diesem eigentümlichen Standpunkte pafst, d. h. ein Begriff, wonach der Körper nicht die Ursache der Raumerfüllung ist, sondern in der Ausdehnung selbst einer Natur besteht, mit welcher Definition schon gesagt ist, dafs derselbe ein Ganzes vieler Dinge ist, deren jedes ins Unendliche wieder ein solches Ganzes ist. Es ist daher klar, dafs jene Untersuchung eben von dieser Bestimmung ihren Anfang nehmen mufs. Zwar haben wir die letztere früher bereits als etwas Selbstverständliches hingestellt, und ist dieselbe ohne Zweifel auch von dem Leser bereits verstanden worden, noch ehe wir von dem Leibnizischen Begriffe des Körpers eine Kenntnis hatten. Allein das kommt nur daher, weil eben, sobald wir nur darauf hinwiesen, dafs es sich in der in Rede stehenden Auseinandersetzung des Philosophen um das Prinzip des Körpers selbst handle, jedermann schon eo ipso und stillschweigend, wenn auch unbewufst, den Begriff des Körpers in einem diesem Probleme

werden, wenn wir behaupten, der Körper begreife wesentlich eine Vielheit von Dingen oder besser von Teilen in sich.

Dafs mit dem Satze, der Körper konstituiere sich durch die Ausbreitung einer Natur, unmittelbar schon gesagt ist, er habe eine Mehrheit von Teilen, er sei ins Unendliche geteilt, hat auch Leibniz selbst häufig ausgesprochen, indem er an denjenigen Stellen, an welchen es sich für ihn um die Feststellung des Begriffs des Körpers handelt (vgl. oben S. 137 ff.), nicht blofs erklärt, dafs die Ausdehnung die Diffusion einer Sache u. dgl., sondern auch, dafs sie eine Mehrheit von koexistierenden Dingen oder, wie er auch öfter noch genauer bemerkt, eine Mehrheit der Teile u. dgl. bezeichne. So sagt er z. B.: „Die Ausdehnung bezeichnet nur eine kontinuierliche Wiederholung oder Vielfachheit dessen, was ausgedehnt wird, eine Mehrheit, Kontinuität und Koexistenz der Teile.“ „Die Ausdehnung ist ein auflösbarer Begriff; denn er löst sich in eine Mehrheit, Kontinuität und Koexistenz oder eine Existenz von Teilen zu einer und derselben Zeit auf.“ „Der Begriff der Ausdehnung löst sich in eine Mehrheit, Kontinuität und Koexistenz auf.“ „In der Ausdehnung begreife ich mehr als eines, nämlich die Kontinuität und die Koexistenz. Wenn es eine Ausdehnung geben soll, so mufs es eine Sache geben, welche kontinuierlich wiederholt wird, oder mehrere Dinge, deren kontinuierliche Koexistenz sie ist.“ „Nie wird man eine Ausdehnung finden ohne mehrere Dinge, deren kontinuierliche Koexistenz sie ist.“ „Die Ausdehnung drückt nichts anderes aus als die simultane Wiederholung einer gewissen Natur oder, was auf dasselbe hinausläuft, einer Menge von Dingen derselben Natur zu-

entsprechenden Sinne umbildete, d. h. also sich unter dem Körper nicht ein raumerfüllendes Wesen, sondern die Ausbreitung selbst einer Natur vorstellte. Hierdurch tritt unsere frühere Behauptung, dafs dieser Begriff des Körpers den prinzipiellen Erörterungen Leibnizens über den Körper vorausgesetzt sei und dafs man erst dann ein klares Bild von dem Systeme erhalte, wenn diesen Erörterungen eine ausführliche Besprechung der Begriffsbestimmung des Körpers vorangestellt werde (vgl. S. 145 Anm.), erst in ihr richtiges Licht. Wenn wir dennoch diese Methode nicht befolgt haben, so geschah dies aus dem früher (ebenda) angegebenen Grunde.

gleich mit einer gewissen Ordnung der Existierenden“ (vgl. 4, 467; 2, 169, 183, 195, 227, 234, 269; überhaupt die S. 137 ff. beigebrachten Stellen).

Da also der Körper seinem Begriffe nach nicht einen Raum einnimmt, sondern in der Ausdehnung selbst einer Natur besteht, so ist er auch seinem Begriffe nach nicht eine kontinuierliche Gröfse, sondern ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes wieder ein Aggregat ist u. s. w. f., ist er wesentlich ins Unendliche geteilt, ist er wesentlich eine diskrete Gröfse. Und die Worte, dafs der Körper seinem Begriffe nach, dafs er wesentlich etwas Diskretes sei, dürfen hier nicht aufser acht gelassen werden. Denn wir meinen nicht, dafs dem Körper zwar viele Dinge zu Grunde liegen, dafs er aber selbst etwas Kontinuierliches sei, sondern wir meinen, dafs der Körper als solcher gar nichts anderes sei, dafs man unter einem Körper gar nichts anderes verstehe als die Ausbreitung, die Wiederholung einer Natur, dafs es also zu dem Begriffe und dem Wesen des Körpers gehöre, eine Vielheit zu sein.

Genau dasselbe, was wir bisher von dem Körper im allgemeinen gesagt haben, gilt aber auch von der Bewegung. Die Bewegung besteht ja, wie wir oben nachgewiesen haben (vgl. S. 284 ff.), ihrem Begriffe nach nicht in der Ursache dafür, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, sondern in der Dauer selbst einer Veränderung. Würde das erstere der Fall sein, so würde sie auch etwas Kontinuierliches sein, da die Zeit wesentlich ein Kontinuum ist. Da aber die Bewegung vielmehr in der Wiederholung und näher natürlich in der kontinuierlichen Wiederholung selbst einer Sache, in der Dauer selbst einer Veränderung besteht, so ist sie eben damit auch wesentlich etwas Diskretes, bildet sie wesentlich ein Aggregat von Zuständen, wie denn auch Leibniz an einigen der oben (S. 286 f.) zitierten Stellen die Dauer eine „Menge momentaner Zustände“ nennt. Allein auch dieser Satz mufs in dem unseren vorherigen Ausführungen entsprechenden Sinne verstanden werden. Die Be-

wegung setzt sich keineswegs aus vielen einzelnen Zuständen als ihren Elementen zusammen, sondern sie ist ins Unendliche, wie weit man sie auch analysieren möge, immer ein Ganzes vieler Zustände, so dafs man auch hier niemals zu einem Anfange gelangt, und diese Bedeutung allein hat es, wenn wir behaupten, die Bewegung sei ihrem Begriffe nach etwas Diskretes, ein Aggregat von Zuständen.

Auf diesen Thatsachen beruht nun das, was Leibniz über das Wesen der kontinuierlichen Gröfsen sagt. Denn besteht der Körper in der Ausdehnung einer Sache und liegt darin schon, dafs er wesentlich eine diskrete Gröfse ist, besteht ebenso die Bewegung in der Dauer einer Veränderung und ist auch damit bereits ausgesprochen, dafs dieselbe diskreter Natur ist, so folgt ja ohne weiteres, dafs das Kontinuum, die kontinuierlichen Gröfsen (wenn wir dabei von dem Raume und der Zeit absehen) überhaupt nichts Wirkliches, Aktuelles, sondern etwas blofs in der Idee Existierendes, etwas blofs Ideales sind und dafs sie näher die Beziehungen möglicher Körper und der wirklichen, sofern sie möglich sind, dafs sie nur mögliche Beziehungen der Körper bezeichnen, dafs sie reine Möglichkeiten sind. Sie stehen mithin im allgemeinen auf einer Linie mit dem abstrakten Raume und der abstrakten Zeit, wie dies ja auch an sich selbstverständlich ist, da der Raum und die Zeit der Inbegriff alles Kontinuierlichen sind; indessen darf doch der Unterschied, der zwischen ihnen und den letzteren Begriffen besteht, deshalb nicht übersehen werden. Denn während der Raum und die Zeit die Beziehungen der Körper untereinander ausdrücken, drücken die kontinuierlichen Gröfsen, die wir hier im Auge haben, nur die Beziehungen eines einzelnen möglichen Körpers, nur diejenigen Beziehungen, welche in dem einzelnen Körper sich finden, welche dem Körper als solchem eigen sind, nur die Ordnung der Teile eines Körpers aus. Wie daher der Raum und die Zeit als solche nur eine mögliche Ordnung der Dinge darstellen, so sind auch alle anderen kontinuierlichen Gröfsen, die Aus-

dehnung, sofern man nämlich darunter nicht die Ausbreitung einer Natur, sondern die kontinuierliche, die mathematische Ausdehnung, den mathematischen Körper versteht, die Figuren, die Linien, die Oberflächen, die einförmige kontinuierliche Veränderung oder die mathematische Bewegung u. dgl. m. lediglich ideale Dinge, durch welche wir gar nichts anderes als die Beziehungen der Körper, sofern sie möglich sind, begreifen.

Aus diesem Satze ergiebt sich zugleich eine wichtige Schlufsfolgerung. Denn ist die kontinuierliche Gröfse nur eine Beziehung, so ist es klar, dafs sie auch nicht aus Teilen zusammengesetzt ist. Vielmehr erhält sie — eben als Beziehung — erst dadurch Teile, dafs wir solche in ihr annehmen, sie hat keine anderen Teile als diejenigen, welche wir in unserem Geiste in ihr machen, und sie hat deren so viele, als wir uns in ihr denken wollen; ihre Teile sind darum nicht wirklich in ihr vorhanden, sondern können nach Willkür von uns angenommen werden, sie hat nicht wirkliche, aktuelle, sondern nur mögliche, potentielle, unbestimmte Teile, sie ist eine unbestimmte und gegen die Teile, in welche man sie zerlegen kann, indifferente Gröfse, sie schliefst etwas Unbestimmtes in sich, bezeichnet nur eine unbestimmte Möglichkeit, zu teilen wie man will, drückt nur die Möglichkeit der Teile aus, ist nichts anderes als die Möglichkeit, auf eine gewisse Weise Teile in ihr zu setzen; mit einem Worte, in der kontinuierlichen Gröfse geht das Ganze seinen Teilen voran. Während in den konkreten, aktuellen Dingen, in der Materie, in den Körpern die Teile wirklich vorhanden sind und das Einfache früher als das Ganze ist, sind in den idealen Dingen die Teile nur der Möglichkeit nach vorhanden, und ist das Ganze früher als die Teile. Daraus erhellt, dafs das Kontinuum niemals aus den Teilen, in welche man es zerfällen kann, zusammengesetzt, dafs es nicht ein Aggregat von Teilen ist, genau ebensowenig wie die Zahleneinheit aus den Brüchen zusammengesetzt ist, in welche man sie brechen kann, und dafs es keine letzten Elemente des Kontinuums

giebt, wie es auch keine kleinsten Brüche giebt. Und deshalb sind auch die Punkte und die Augenblicke, welche wir uns im Raume und in der Zeit denken, nicht die Bestandteile und die Elemente der kontinuierlichen Gröfsen, sondern sie bezeichnen weiter nichts als Grenzbestimmungen (extrémités) und Modalitäten.

Damit löst sich dann auch das alte Problem betreffs der Zusammensetzung des Kontinuums. Das Kontinuum ist eben überhaupt nicht aus Teilen zusammengesetzt; die aktuellen Dinge, die Körper, die Massen sind ein Aggregat unendlich vieler Teile, aber nicht die idealen Dinge, wie das Kontinuum. Wenn man dennoch immer wieder nach den letzten Elementen des Kontinuums gefragt hat, so liegt dieser Frage eine Verwechselung des Idealen mit dem Aktuellen zu Grunde.

Was die Belege zu dieser Darstellung betrifft, so haben wir bereits oben (S. 271 ff.) einige Bemerkungen Leibnizens über die Ausdehnung (nämlich 4, 523, 568 und 2, 473; vgl. ebenso 2, 277 [1. Absatz] und 510 g. E.; 3, 623 A. und die nachher anzuführenden Stellen) zitiert. Er sagt hier, die Ausdehnung sei eine Ordnung möglicher Koexistenzen, bestehe in einer Beziehung, sei etwas Ideales u. dgl. An diesen Orten versteht aber der Philosoph, wie wir, um Mifsverständnissen vorzubeugen, noch einmal betonen, unter der Ausdehnung nicht denjenigen Begriff, welcher in die Definition des Körpers eingeht und der die Ausbreitung einer Natur bezeichnet, sondern die kontinuierliche, die mathematische Ausdehnung, wie er dies auch ausdrücklich hervorhebt (so 4, 568 und 2, 276). Beides sind ganz verschiedene Dinge, die nicht durcheinander gebracht werden dürfen: Die Ausdehnung in dem ersteren Sinne bezieht sich auf etwas, dessen Ausdehnung sie ist, sie drückt die Ausbreitung, die Diffusion, die Wiederholung, die Mehrheit einer Sache aus und ist etwas Wirkliches, Reales. Die Ausdehnung in dem zweiten Sinne dagegen drückt keineswegs die Ausbreitung und Wiederholung einer Sache aus, sondern sie ist eine Ordnung mög-

licher Koexistenzen, eine mögliche Beziehung und mithin etwas Ideales, wie der abstrakte Raum*).

Im übrigen äufsert sich Leibniz über die vorliegende Materie in folgender Weise: „Die Zeit, die Ausdehnung, die Bewegung und das Kontinuum in der Art, wie man sie in der Mathematik nimmt, sind nur ideale Dinge, d. h. welche die Möglichkeiten ausdrücken, ganz wie es die Zahlen thun... In der Natur finden sich nie vollkommen einförmige Veränderungen, so wie sie die Idee fordert, welche die Mathematiker uns von der Bewegung geben, ebensowenig wie aktuelle Figuren von der Natur derjenigen der Geometrie" (4, 568). „Die Ausdehnung, die Oberflächen, die Linien und Punkte sind nur Ordnungsbeziehungen oder Ordnungen von Koexistenz sowohl für das effektiv Existierende als für das Mögliche, was man an den Platz dessen stellen könnte. Und wie die gebrochene Zahl, z. B. $^1/_2$, weiter bis ins Unendliche gebrochen werden kann, ohne dafs man zu kleinsten Brüchen kommen oder die Zahl wie ein Ganzes begreifen kann, das durch die Sammlung der letzten Elemente gebildet wird, so ist es auch mit einer Linie, die man ebenso wie diese Zahl teilen kann. . . . . Aber in den aktuellen Dingen ist das Ganze ein Resultat der einfachen Substanzen. Und das ist die Konfusion des Idealen und des Aktuellen, was das Labyrinth des Kontinuums verursacht. Diejenigen, welche die Linie aus Punkten zusammensetzen, haben erste Elemente in den idealen Dingen oder Beziehungen gesucht, und die-

*) Darum mufs es auch richtig verstanden werden, wenn Leibniz vielfach die Ausdehnung in dem erstgenannten Sinne, wenn sie abstrakt genommen wird, der Zeit und der Zahl gleichsetzt (vgl. die oben S. 137 ff. angegebenen Stellen). Die Ausdehnung stimmt insofern mit der Zeit und der Zahl überein, als sie eine Sache voraussetzt, deren Ausbreitung sie ist, dafs sie die Ausdehnung von etwas ist, ebenso wie auch die Zeit auf Phänomene hinweist, deren Ordnung und Beziehungen sie darstellt, und wie die Zahl auf Dinge hinweist, welche gezählt werden, und nur insofern vergleicht sie der Philosoph mit diesen Begriffen. Im übrigen aber mufs sie sehr wohl von denselben unterschieden werden, da sie die Diffusion, die Wiederholung einer Natur bezeichnet, während die Zeit und die Zahl Ordnungen und Beziehungen sind, was etwas vollkommen anderes ist.

jenigen, welche gefunden haben, dafs die Beziehungen, wie die Zahl oder der Raum, nicht durch die Sammlung der Punkte gebildet werden können, haben Unrecht gehabt, deshalb die ersten Elemente der substantiellen Realitäten zu leugnen u. s. w." (491). „Obwohl die Materie in einem Haufen von zahllosen Substanzen und obwohl die Dauer der Kreaturen ebenso wie die aktuelle Bewegung in einem Haufen von momentanen Zuständen besteht, so ist doch der Raum nicht aus Punkten, noch die Zeit aus Augenblicken, noch die mathematische Bewegung aus Momenten zusammengesetzt. Das kommt daher, weil die Materie, weil jedes aktuelle Zusammengesetzte eine diskrete Gröfse ist, aber der Raum, die Zeit, die mathematische Bewegung eine kontinuierliche und an sich unbestimmte oder gegen die Teile, die man darin annehmen kann, indifferente Gröfse ist. Die Masse der Körper wird wirklich auf eine bestimmte Weise geteilt; aber der Raum oder die vollkommene Kontinuität, welche in den Ideen ist, bezeichnet nur eine unbestimmte Möglichkeit zu teilen, wie man will. In der Materie und in den aktuellen Realitäten ist das Ganze ein Resultat der Teile, aber in den Ideen oder in den möglichen Dingen ist das Ganze vor den Teilungen. Auch sind die Punkte und die Momente nicht die Teile, sondern die Grenzen des Raumes und der Zeit u. s. w." (7, 561—565). „Jede Masse ist geteilt, wiewohl in der mathematischen Ausdehnung, durch welche das Mögliche begriffen wird, keine aktuelle Teilung ist und keine Teile sind als diejenigen, welche wir in unserem Denken machen, und keine ersten Elemente, ebensowenig wie es unter den gebrochenen Zahlen eine kleinste giebt. Daher sind die Zahl, die Stunde, die Linie, die Bewegung u. a. dgl. ideale Gröfsen oder mathematische Wesen nicht Aggregate aus den Teilen, da es völlig unbestimmt ist, auf welche Weise man in ihnen Teile annehmen will, da sie nichts anderes bezeichnen als jene reine Möglichkeit selbst, in ihnen Teile auf eine gewisse Weise anzunehmen" (2, 276). „In den aktuellen Dingen giebt es nur eine diskrete Gröfse.

Aber die kontinuierliche Gröfse ist etwas Ideales, was sich auf die möglichen und auf die aktuellen Dinge, insofern sie möglich sind, bezieht. Das Kontinuum nämlich schliefst unbestimmte Teile ein, während in den aktuellen Dingen nichts unbestimmt ist, da jede Teilung, die in ihnen gemacht werden kann, auch wirklich gemacht ist. Die Teile sind wirklich in jedem Realen, nicht in dem Idealen. Wir aber, indem wir das Ideale mit den realen Substanzen verwechseln, indem wir in der Ordnung der möglichen Dinge die aktuellen Teile und in dem Aggregate der aktuellen Dinge die unbestimmten Teile suchen, geraten in das Labyrinth des Kontinuums" (282; ebenso 282 Anm.). „In dem Idealen oder dem Kontinuum ist das Ganze früher als die Teile, wie die arithmetische Einheit früher ist als die Brüche, welche sie teilen und welche man darin willkürlich annehmen kann, die Teile, sind nur potentiell; aber in dem Realen ist das Einfache früher als die Sammlungen, die Teile sind aktuell, sind vor dem Ganzen. Diese Betrachtungen heben die Schwierigkeiten über das Kontinuum, welche voraussetzen, dafs das Kontinuum etwas Reelles ist und Teile hat vor jeder Teilung und dafs die Materie eine Substanz ist" (3, 622; ebenso 612). Vgl. ferner 2. 268, 278 f., 304, 379, 451; 7, 467 f.; 5, 50, 138; 4, 483 A. u. a.*).

*) Dafs die traditionelle Auslegung dieser Erklärungen Leibnizens oder wenigstens diejenige, welche vom Standpunkte der traditionellen Auffassung des Systems notwendig sein würde, unhaltbar ist, dafs dieselben vielmehr gar keine andere Deutung zulassen als diejenige, welche ich ihnen vorher gegeben habe, geht aus ihnen selbst mit einer solchen Evidenz hervor, ergiebt sich überdies so unmittelbar aus den allgemeinen Erörterungen über die Begriffe des Raumes und der Zeit, dafs ich es nicht für nötig hielt, dies erst noch des näheren zu beweisen, sondern sogleich mit der richtigen Darstellung der Sache begann. Anmerkungsweise aber will ich doch noch die wichtigsten Punkte in dieser Beziehung darlegen.

Nach der herkömmlichen Annahme ist der Körper eine Substanz, welche einen Raum einnimmt, und da nun der Raum ein Kontinuum ist, so ist er auch wesentlich eine kontinuierliche Gröfse, woraus dann folgt, dafs die kontinuierlichen Gröfsen, wie z. B. die mathematische Ausdehnung, die Linie u. dgl., ebenso wie der Raum und die Zeit, Phänomene von der Ordnung der Monaden sein müssen. Dafs indessen dieser Satz mit den obigen Auslassungen des Philosophen nicht in Ein-

Obwohl indessen die kontinuierlichen Gröfsen der Mathematik nur ideale Dinge sind, so sind sie deshalb doch nicht blofse Chimären, da die Phänomene der Natur regelmäfsig

---

klang gebracht werden könnte, ist handgreiflich. Denn nach diesem Satze würde fürs erste — um von den auf S. 273 ff. in Bezug auf den Raum und die Zeit angeführten Indizien, welche hier ebenfalls in sinnentsprechender Weise geltend gemacht werden könnten, abzusehen — die kontinuierliche Gröfse zwar nichts Wesenhaftes und Substantielles, sondern ein blofses Phänomen, aber eben als solches doch etwas Wirkliches, Aktuelles sein, gerade so wie der Körper und seine Eigenschaften. Leibniz sagt aber überall und ausnahmslos, dafs sie nichts Aktuelles, sondern etwas rein Ideales sei, wie er sie denn auch beständig auf eine Linie mit den Zahlen stellt. Ferner würde sie zwar thatsächlich nicht aus einzelnen Substanzen, aus Teilen zusammengesetzt sein, indem ihr ja nicht die Monaden als solche, sondern nur die Beziehungen der letzteren, ihre Ordnung zu Grunde liegen würden; aber es würde doch keineswegs in ihrem Begriffe und ihrem Wesen liegen, nicht aus Teilen zusammengesetzt zu sein; vielmehr würde sie ganz und gar von derselben Natur sein wie diejenige Erscheinung, welche sich der gewöhnliche Verstand unter einer kontinuierlichen Gröfse vorzustellen pflegt. Dagegen ist es allerdings Leibnizens Meinung, wie dies alle seine Äufserungen beweisen, dafs es zu dem Begriffe der kontinuierlichen Gröfse gehöre, nicht ein Aggregat zu sein. Wenn er vollends erklärt, die kontinuierliche Gröfse erhalte nur dadurch Teile, dafs wir in unserem Denken solche in ihr annehmen, sie habe nur potentielle, unbestimmte Teile, bezeichne nur eine Möglichkeit, zu teilen wie man wolle, das Ganze sei in ihr früher als die Teile u. w. dgl. m. i., so sind diese Angaben unter Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht überhaupt vollkommen unverständlich. Dieselben sind schlechterdings nur dann begreiflich, wenn die kontinuierliche Gröfse eben nicht ein Phänomen von den Beziehungen der Monaden ist, sondern die Beziehungen der Phänomene selbst bezeichnet. Endlich würde nach jener Ansicht die kontinuierliche Gröfse etwas den Körpern Zukommendes, eine Eigenschaft der Körper darstellen. Allein auch dies ist nach Leibniz nicht der Fall. Denn wenn er beständig darauf hinweist, dafs in den kontinuierlichen Gröfsen das Ganze den Teilen vorangehe, dagegen in den aktuellen Dingen das Ganze ein Resultat der Teile sei, so kann er natürlich unter diesen aktuellen Dingen nur die Körper, die Phänomene verstehen; denn nur diese sind Aggregate, sind aus Teilen zusammengesetzt; auch spricht der Philosoph selbst in diesem Zusammenhange meistens von den Körpern und der Materie: In der Materie, sagt er, seien die Teile vor dem Ganzen, aber in der kontinuierlichen Gröfse sei das Ganze das erste und die Teile das zweite. Daraus ergiebt sich also handgreiflich und mit einer Gewifsheit, die jedweden Widerspruch ausschliefst, dafs die kontinuierliche Gröfse nicht etwas den Körpern Zukommendes und dafs die Körper wesentlich und ihrer Natur nach, die Körper als solche nicht etwas Kontinuierliches, sondern Diskretes sind. Mufs dies aber bedingungslos von jedem zugestanden werden, dann folgt ebenso unwidersprechlich und zweifellos, dafs die kontinuierliche Gröfse nicht ein Phänomen von den Beziehungen der Monaden sein kann, sondern dafs sie eine Beziehung der Phänomene selbst, der

und ausnahmslos so ausfallen, wie es die mathematischen Regeln vorschreiben, obwohl sie freilich immer etwas mehr enthalten, als diese Regeln angeben. „Die Zahl und die Linie", sagt Leibniz, „sind keine chimärischen Dinge; denn das sind Beziehungen, welche ewige Wahrheiten einschliefsen, nach denen sich die Phänomene der Natur regeln" (4, 491 E.). „Obwohl sich in der Natur niemals vollkommen gleichförmige Veränderungen u. dgl. finden, werden dennoch die aktuellen Phänomene der Natur so geführt und müssen so geführt werden, dafs niemals ein Fall vorkommt, wo die Regeln der Mathematik verletzt werden. . . . Obwohl die mathematischen Meditationen ideal sind, so mindert das doch nicht ihren Nutzen, weil die aktuellen Dinge nicht von ihren Regeln abirren können" (568 f.) „Die wirklichen Dinge geben den Regeln der reinen Mathematik niemals ein Dementi, aber sie enthalten immer etwas darüber" (7, 564; auch 562 und 563 f.). Vgl. auch 2, 282; 5, 50 u. a.

Aus dieser Darstellung erhellt übrigens auch, um darauf zum Schlusse noch aufmerksam zu machen, weshalb in den dynamischen Untersuchungen Leibnizens das Problem betreffs der Zusammensetzung des Kontinuums gar keine Rolle spielt und wie es ihm möglich war, den Körper aus unendlich vielen einzelnen unteilbaren Substanzen resultieren zu lassen. Diesen Untersuchungen liegt eben von vornherein ein Begriff des Körpers zu Grunde, wonach derselbe überhaupt kein Kontinuum bildet, jede kontinuierliche Gröfse vielmehr nur etwas Ideales, eine Beziehung möglicher Körper darstellt (vgl. darüber S. 290 f. Anm.). Die Frage, woraus das Kontinuum bestehe, existierte also gar nicht für sein System, und der Satz, dafs das wahrhaft Reale in dem Körper eine Unendlichkeit einzelner einfacher Wesen sei, erregte von seinem Standpunkte aus nicht nur keine Bedenken, sondern er wurde sogar unmittelbar durch diesen gefordert.

Körper selbst sein mufs. Übrigens sagt Leibniz 4, 491 auch ausdrücklich, dafs „die Linien die Beziehungen der Massen bezeichnen," wie er ja das Gleiche schon von der mathematischen Ausdehnung bemerkte (vgl. oben S. 271 ff. die betreffenden Stellen).

Siebenter Abschnitt.

Die Substanzen als Repräsentationen der äufseren Dinge.

Die Welt besteht nach dem Bisherigen aus einer Unendlichkeit einfacher Substanzen, von denen jede die einem Körper korrespondierende, ihn repräsentierende unteilbare Einheit ist. Nun repräsentieren aber die Substanzen nach Leibniz nicht blofs ihren eigenen Körper, sondern auch die ihn umgebende Welt; aber sie repräsentieren dieselbe nur nach dem Mafse der Einwirkungen, die sie auf ihren Körper ausübt.

„Alle Vorstellungen der Seele," sagt der Philosoph, „müssen dem entsprechen, was in dem Universum, aber ganz besonders dem, was in ihrem Körper vorgeht, weil sie den Zustand des Universums nach der Beziehung der anderen Körper zu dem ihrigen ausdrückt" (4, 458 E.). „Die Seele repräsentiert alles, was aufser ihr ist, gemäfs den Eindrücken, welche die Dinge auf ihren organischen Körper machen, der ihren Gesichtspunkt ausmacht" (530). „Die Substanz ist eine Repräsentation des Universums gemäfs ihrem Gesichtspunkt und gemäfs den Eindrücken oder vielmehr Beziehungen, die ihr Körper mittelbar oder unmittelbar von allen anderen empfängt" (2, 98). „Jeder Körper drückt alles andere aus, und jede Seele drückt ihren Körper aus und durch ihn alles andere" (253). „Die Vorstellungen jeder einfachen Substanz entstehen auseinander, um den Körper, welcher ihr zugewiesen ist, zu repräsentieren und durch sein Mittel das ganze Universum gemäfs dem dieser einfachen Substanz eignenden Gesichtspunkt" (6, 289 f.). „Jede Monade repräsentiert das ganze Universum; sie repräsentiert deutlicher den Körper, welcher ihr beigegeben ist und dessen Entelechie sie ausmacht, und da dieser Körper das ganze Universum ausdrückt, repräsentiert die Seele auch das ganze Universum, indem sie diesen Körper repräsentiert" (617, 62 f.). „Jede Seele oder substantielle Einheit repräsentiert das ganze Universum, indem sie ursprünglich ihren Körper reprä-

sentiert" (3, 383). „Die endlichen Substanzen sind nichts anderes als die verschiedenen Ausdrücke eines und desselben Universums gemäfs ihren verschiedenen Gesichtspunkten und den einer jeden eigenen Limitationen" (7, 311 Anm.). Vgl. ferner 4, 476 f., 484 f., 518 f., 523, 530; 6, 599; 2, 58, 74, 90 f., 111, 113, 126 u. s. w. u. s. w.

Dafs nun die Substanzen überhaupt äufsere Dinge repräsentieren, dafür hat Leibniz niemals einen Grund angegeben; er behandelt dies immer als eine selbstverständliche Thatsache. Wirklich folgt dieselbe auch unmittelbar aus dem Wesen der Substanz. Denn diese repräsentiert, wie wir zeigten (vgl. Abschn. 2 dieser Abtlg.), alle Bewegungen ihres Körpers in einem unteilbaren Akt. Diese Bewegungen sind aber teils die Folge des Einflusses des Universums auf den Körper, teils sind sie selbst die Veranlassung zu Veränderungen in dem Universum; sie weisen daher durch sich selbst auf dieses hin. Indem also die Substanzen die Bewegungen ihres Leibes ausdrücken, drücken sie notwendig auch diejenigen der äufseren Welt aus. Ebendies bestätigt auch Leibniz, indem er, wie wir eben gehört haben, sagt, dafs die Substanzen das Universum durch das Mittel ihrer respektiven Körper repräsentieren, dafs sie, indem sie die Bewegungen des letzteren repräsentieren, auch jenes repräsentieren und dergleichen. Indessen würde sich die Bestimmung, dafs die Monaden die Aufsendinge darstellen, auch noch auf andere Weise begründen lassen. Denn einmal ist die Bewegung ihrem Begriffe nach ohne einen Raum und eine Umgebung, in welcher sie sich vollzieht, undenkbar; sie besteht ja nur in einer Veränderung der Nachbarschaft, des Ortes. In den Bewegungen ihres Leibes stellen daher die Substanzen notwendig auch die Welt dar; ein Wesen, welches keine Welt ausdrückte, würde auch keine Bewegung ausdrücken können. Sodann aber erfordert schon die Passivität der Substanzen einen Ausdruck der Welt. Denn diese besteht, wie wir zeigten (vgl. Abschn. 3 dieser Abtlg.), darin, dafs die Substanzen

nur dasjenige Mafs von Thätigkeit haben, wie es mit den übrigen Dingen nach dem Satz vom Grunde sich verträgt; jene sind also wesentlich auf die letzteren bezogen und müssen sie daher ideell in sich enthalten.

Zugleich erhellt aus allem diesem, dafs die Substanzen die Welt nur nach Mafsgabe der Eindrücke repräsentieren können, welche sie auf ihren Körper macht.

Durch diese Betrachtungen fällt auch auf einen anderen Punkt ein Licht. Nach der bisherigen Ansicht sollen nämlich die Monaden dasjenige, was in ihrem Körper vorgeht, vollkommener vorstellen als dasjenige, was in dem Universum geschieht*), oder sie sollen sogar jenes schlechthin deutlich, dieses schlechthin verworren vorstellen. So allgemein ausgesprochen, ist dieser Satz sicherlich unrichtig. Denn die Substanz repräsentiert ja, wie wir eben sahen, die Welt nur insofern, als sie die durch sie verursachten Bewegungen ihrer Organe repräsentiert, sie repräsentiert sie nur nach den Beziehungen, in welchen sie zu ihren Organen steht; sie repräsentiert sie also mit demjenigen Grade der Vollkommenheit, mit welchem sie diese Beziehungen, d. h. die Bewegungen ihres Körpers, repräsentiert. Mithin drückt sie das Universum nicht undeutlicher aus als die Vorgänge in ihrem Körper, sondern ebenso deutlich wie diese. Wenn dagegen Leibniz zuweilen sagt, die Substanzen stellen die Veränderungen ihres Leibes deutlicher vor als diejenigen der Aufsenwelt, so gilt das nur von denjenigen Veränderungen des Leibes, die nicht ein blofser Reflex des Universums, sondern die demselben eigentümlich sind, in welchen er sich spontan verhält. Diese Veränderungen müssen natürlich deutlicher vorgestellt werden als die Welt, da ja der Körper der Substanz näher steht als diese. Aber man darf das nicht allgemein von den Bewegungen des Körpers behaupten.

Weil übrigens die Substanzen das Universum nur so

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 130.

sehen, wie es von dem Standpunkt ihres Körpers aus erscheint, so nennt Leibniz, wie bekannt, den Körper den Stand- oder Gesichtspunkt der Substanzen.

Achter Abschnitt.

Der Begriff der Repräsentation.

Der interessanteste und tiefste, zugleich der wichtigste Begriff der Leibnizischen Monadenlehre, derjenige, ohne dessen volles Verständnis ein tieferes Eindringen in die letztere von vornherein ausgeschlossen ist, ist der Begriff der Repräsentation. Nun erhellt zwar schon aus unseren bisherigen Erörterungen hinlänglich, wie dieser Begriff erklärt sein will. Da derselbe aber eine so hervorragende Stellung in dem System einnimmt und da vor allem bisher nirgends eine klare Einsicht in denselben vorhanden gewesen ist, so können wir nicht umhin, im Zusammenhange auf denselben zurückzukommen.

Es sind nun in dieser Hinsicht im wesentlichen zwei Ansichten aufgestellt worden. Die eine zählt nur vereinzelte Anhänger, die andere ist allgemeiner verbreitet. Wir wollen zunächst die erstere erledigen.

Nach dieser soll nämlich der Ausdruck, die Substanzen repräsentieren das Universum, nur heifsen, sie machen dasselbe für einen Dritten erkennbar. So repräsentiert z. B., wie man sagt, der Torso einer antiken Bildsäule für einen erfahrenen Archäologen das ganze Kunstwerk, denn er läfst ihn dasselbe erkennen; so repräsentiert ein Blatt für den Botaniker die ganze Pflanze, denn er kann auf Grund desselben sich über Struktur und Beschaffenheit der letzteren eine Anschauung bilden; so repräsentiert ein Knochen für den Zoologen das ganze Tier, denn er setzt ihn in den Stand, das Tier zu konstruieren. In dieser Weise sollen die Substanzen die Welt repräsentieren, indem sie auf die Veränderungen in derselben schliefsen lassen. Ebenso legt man es dann auch

aus, wenn Leibniz erklärt, die Substanzen stellen die Dinge vor. Auch diese Worte sollen nur in dem Sinn gebraucht werden, in welchem man sagt, der Torso stelle für den Sachverständigen die Bildsäule vor, sei eine Vorstellung der Bildsäule. Und von diesem Gesichtspunkt aus behauptet man nicht blofs, die Substanzen *haben* Vorstellungen, sondern sie *seien* Vorstellungen, sie seien *objektive* Vorstellungen, ja man sagt dies auch von materiellen Dingen; so soll z. B. der Körper eine Vorstellung der Seele oder der Welt sein u. dgl.*).

*) Dies ist Fischers Meinung. Er sagt S. 416 f. in Ableitung der Vorstellung: „Wenn ich die eigentümliche Form eines Dinges ins Auge fasse, so erscheint mir in diesem Marmorblock der Torso einer Bildsäule, nicht jeder beliebigen, sondern es sei der Fufs eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es ist gewifs, dafs ein Kenner des Altertums in jedem Torso die ganze Bildsäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatte die ganze Pflanze, der Zoologe in dem Knochen das ganze Tier. Und doch ist der Torso nicht die Bildsäule, der Fufs nicht der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er stellt ihn vor, er ist mithin die Vorstellung oder der Repräsentant desselben: er ist diese Vorstellung für den Kenner seiner Natur, der nur als Teil dieses Ganzen den Torso verstehen kann; er ist diese Vorstellung an sich selbst, weil er seiner Form nach nur als Teil dieses Ganzen, nur im Zusammenhang mit diesen anderen Teilen existieren konnte. So ist die ganze Bildsäule die Vorstellung dessen, was der Künstler darin ausgeführt hat. Dem Geologen, der die Natur versteht, sagt der rohe Stein ebensoviel als der Torso dem Archäologen: ihm repräsentiert der Stein eine bestimmte Erdart, und nur in dieser Vorstellung erscheint dieses Ding als das, was es in Wahrheit ist. Wir verallgemeinern den Satz: jedes Ding kann seine wahre, im grofsen Zusammenhang des Ganzen begriffene Natur nur vorstellen oder repräsentieren. Will man sagen, diese Vorstellung sei in uns und nicht in den Dingen? Unsere Vorstellung ist nur dann wahr, wenn sie mit der Natur der Dinge übereinstimmt. Der Unterschied liegt nur darin, dafs wir wissen, was die Dinge vorstellen, während die Dinge selbst nichts davon wissen etc.“; vgl. ferner S. 418 f. In der letzteren Weise unterscheidet dann Fischer die Vorstellung der Dinge von der menschlichen Vorstellung. Er äufsert sich darüber an einer anderen Stelle, S. 434 f. so: „Die vorstellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibniz bald durch représenter, bald durch exprimer. Dieser Sprachgebrauch ist darum bemerkenswert, weil er den Begriff der vorstellenden Kraft erleuchtet und den Unterschied kenntlich macht zwischen der blofsen und der bewufsten Vorstellung. Die bewufste Vorstellung ist nach innen gerichtet und bezieht sich auf das Subjekt zurück, von welchem sie ausgeht; die blofse Vorstellung ist nach aufsen gerichtet und bezieht sich nicht auf ihr Subjekt zurück. Die Dinge sind nur die Akkusative (Objekte) ihrer vorstellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Personen), sie stellen sich vor (se), nicht sibi. Die bewufste Vorstellung ist reflexive

Allein hier würde es sich zunächst fragen, wie nun eigentlich die Thätigkeit der Substanzen zu denken sei. Denn damit, dafs sie das Universum erkennbar machen, ist über ihre eigene Beschaffenheit noch nichts Bestimmtes ausgesagt. Ein Torso läfst die ganze Bildsäule, ein Kreisbogen läfst den ganzen Kreis, ein Satz oft den Inhalt eines ganzen Schriftstückes erraten. Alle diese Dinge stimmen darin überein, dafs sie irgend etwas erkennbar machen, und doch sind es gänzlich verschiedene Dinge. Durch die Behauptung, dafs die Substanzen die Welt erkennbar machen, würde nicht einmal darüber etwas ausgemacht werden können, ob sie etwas Materielles oder ob sie geistiger Natur sind. Denn der Weltlauf würde auch dann aus ihnen erhellen können, wenn sie z. B. Atome wären, da nach Leibniz bekanntlich in den Bewegungen des geringsten Teiles der Materie sämmtliche Veränderungen des Weltalls sich abspiegeln. Nimmt man aber einmal als durch anderweitige Überlegungen erwiesen an, dafs die Substanzen einfache Wesen seien, so würde doch immer noch über den besonderen Inhalt dieser einfachen Wesen, über die Art ihres Handelns durch jene Behauptung nichts Bestimmtes gesagt sein. Bedeutet also „repräsentieren" nichts anderes als „erkennbar machen", dann wird durch diesen Begriff

---

Thätigkeit, die blofse nur expressive. Was die bewufstlosen Dinge vorstellen, ist nicht Reflexion, subjektive Vorstellung oder Begriff, sondern nur Expression, objektive Vorstellung oder Form. Daher représenter = exprimer." Die letzteren Sätze sind indessen schon deshalb unhaltbar, weil Leibniz keineswegs blofs das bewufstlose Vorstellen mit dem Worte exprimer bezeichnet; er gebraucht dasselbe ebenso häufig auch für das bewufste, das menschliche Vorstellen. Einen Unterschied hier machen zu wollen, ist quellenwidrig. Warum übrigens diese Sätze nicht schon in dem sechsten Kapitel, wo die Erklärung der Vorstellung in Frage stand, sondern erst in dem folgenden Platz gefunden haben in einem Zusammenhang, der mit denselben kaum etwas zu thun hat, ist mir nicht klar. Kurz vor den zitierten Bemerkungen sagte endlich Fischer S. 434: „Jeder Körper ist zugleich eine verworrene und deutliche Vorstellung: er ist eine verworrene Vorstellung der Welt und eine deutliche Vorstellung des Individuums" (was übrigens nach dem vorigen Abschnitte ebenfalls verfehlt ist), „und weil sich auf diese Weise jede Seele deutlich in ihrem Körper erkennbar macht etc.". Dergleichen findet sich öfter.

nicht die Thätigkeit der Substanzen als solche charakterisiert. Das ist aber allerdings Leibnizens Meinung, und wenn sie es nicht wäre, so würde es ja unerfindlich sein, worin jene Thätigkeit überhaupt bestehen soll.

Nicht minder unzulässig ist aber die angegebene Auslegung des Begriffs der Vorstellung. Es ist richtig, das deutsche Wort „vorstellen" wird auch in dem Sinne gebraucht, in welchem es soviel wie „vertreten" besagt; so ist es z. B. eine gebräuchliche Redensart, der Gesandte stelle seinen Souverän, die Deputierten stellen das Volk vor und dergleichen. Allein in diesem Sinne findet es sich niemals bei Leibniz. Das erhellt sonnenklar daraus, dafs der Philosoph es in seinen Schriften, die ja fast durchgehends lateinisch oder französisch geschrieben sind, als „Perzeption" wiedergiebt. Denn dieser Ausdruck ist nicht mehr so doppelsinnig. Unter einer „Perzeption" versteht eben jeder Mensch einen Gedanken, und unter dem „Perzipiren" eine Art geistiger Thätigkeit, ein Wahrnehmen; niemand aber versteht ein „Vertreten" darunter; eine solche Bedeutung hat das Wort niemals und in keiner Verbindung. Es ist also auch ganz und gar unstatthaft, dem „Vorstellen" eine solche Bedeutung beizulegen. Insbesondere leuchtet auch die Unhaltbarkeit von Wendungen wie diesen, die Substanzen *seien* Vorstellungen, oder gar der *Körper* sei eine Vorstellung der Seele, auf den ersten Blick ein, sobald man daran denkt, dafs die Vorstellung mit der Perzeption identisch ist. Denn zu sagen, die Substanz sei eine Perzeption, der Körper sei eine Perzeption der Seele, wäre unsinnig. Überdies ist die Vorstellung nach Leibniz wesentlich ein Attribut *einfacher, unteilbarer* Wesen; denn er definiert sie als Repräsentation der Vielheit in der Einheit, und unter dieser Einheit versteht er eine einfache Substanz, wie dies sowohl daraus hervorgeht, dafs er ja überhaupt keine anderen wahrhaften Einheiten als die einfachen Substanzen kennt, als auch daraus, dafs er jene Definition öfters ausdrücklich in diesem Sinne variiert (vgl. d. folg. Abschn.).

Endlich ist aber auch die Deutung, welche dem Ausdruck „repräsentieren“ hier gegeben wird, höchst bedenklich. Es ist nicht wahr, dafs repräsentieren soviel heifst wie erkennbar machen. Der Torso gestattet allerdings zuweilen einen Schlufs auf die ganze Bildsäule, aber deshalb repräsentiert er sie doch nicht! Er ist ein Bruchstück, aber nicht eine Repräsentation derselben. Ein Fufs kann nicht eine ganze Statue repräsentieren; denn es ist eben ein Fufs und die Statue eine vollständige Person. Ein Blatt repräsentiert doch nicht eine ganze Pflanze, ein Satz repräsentiert doch nicht ein ganzes Buch u. s. w.! Es mag sein, dafs eine solche Anwendung des Wortes hier und da einmal vorkommt, aber sie ist nicht die eigentliche und nicht die gewöhnliche Anwendung. Eine Sache repräsentiert eine andere, wenn sie das in einer bestimmten Form A, was die letztere in einer bestimmten anderen Form B ist. So repräsentiert das Modell die Bildsäule, weil es das im Kleinen, was diese im Grofsen ist; so repräsentiert die Photographie die Landschaft, weil sie das auf der Fläche, was diese im Raum ist und dergleichen. Nur in diesem Sinne kann das Wort verstanden werden und ist es von Leibniz nach seiner ausdrücklichen Angabe verstanden worden. Sobald man sich aber dies gegenwärtig hält, gelangt man sofort zu einer gänzlich anderen Auffassung, wie aus dem Folgenden erhellen wird.

Hiernach kommen wir zu der zweiten Ansicht, von der wir oben sprachen; freilich weicht auch diese von der wahren Meinung Leibnizens weit ab. Der Unterschied, der zwischen jener und dieser letzteren besteht, erscheint wohl auf den ersten Blick geringfügig; er ist es aber nicht. Er ist vielmehr von so fundamentaler Bedeutung für das System, dafs wir, je nachdem wir die eine oder die andere Seite ergreifen, zu entgegengesetzten Auffassungen von dem letzteren gelangen. In diesem Unterschied spiegelt sich denn auch die Verschiedenheit des Standpunktes, von dem man bisher die Monadenlehre zu betrachten pflegte, und des-

jenigen, welchen wir zu demselben eingenommen haben, am einfachsten und deutlichsten wieder. Es kommt also alles auf ein klares und scharfes Verständnis dieses Punktes an.

Wenn nämlich der Philosoph sagt, das Universum sei in den Substanzen repräsentiert, so hat das nach dieser Ansicht die Bedeutung, die Welt sei in denselben als ihr Objekt enthalten, sei in ihnen ideell als Gedanke oder Vorstellung gegenwärtig, die Substanz trage ein Abbild der Aufsendinge in sich, habe eine Kenntnis von ihnen und dergleichen*). Wäre dies der Fall, so würden die Substanzen selbst nicht auf das Universum bezogen sein; sie würden an demselben ihren Inhalt und den Gegenstand ihrer Thätigkeit haben, aber sie selbst würden nur einfache Wesen schlechthin sein und in keinem Verhältnis zu der Welt stehen. Allein das ist nicht richtig. Die Substanzen schliefsen die Welt nicht blofs als ihr Objekt in sich, sondern sie sind selbst das als Einfaches, was die Welt als Zusammengesetzes, das als Reales, was die Welt als Phänomen, das als innere geistige Thätigkeit, was die Welt als ein Inbegriff äufserer, materieller Veränderungen, von Bewegungen ist, sie sind selbst die der Welt entsprechenden unteilbaren Wesen, sie sind selbst Darstellungen der Welt, und eben dies meint Leibniz, wenn er sagt, die Substanzen repräsentieren die Welt. Freilich, eine Substanz, welche das als Unteilbares, was die Welt als Vielheit ist, mufs, wie wir später hören werden, die Welt auch als ihr Objekt in sich enthalten, ein Bild, eine Vorstellung, eine Perzeption von derselben haben, aber darum darf doch das Wesen der Repräsentation nicht in diese Begriffe gesetzt werden. Damit, dafs die Substanzen die Welt repräsentieren, ist es allerdings unmittelbar und eo ipso gegeben, dafs sie dieselbe auch vorstellen, perzipieren, aber dies, dafs sie die Welt repräsentieren, heifst deshalb doch nicht, dafs sie dieselbe perzipieren.

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 111 f.

Schon die zahlreichen Äußerungen Leibnizens, das Universum sei in den Substanzen repräsentiert oder ausgedrückt, vertragen sich nicht recht mit der herkömmlichen Erklärung, obwohl sie noch am ehesten zu derselben passen. Denn unter einem Repräsentieren, einem Ausdrücken versteht eben jedermann ein Darstellen, und hätte Leibniz dies nicht darunter verstanden, so wäre es unbegreiflich, warum er sich überhaupt dieser Worte bedient habe. Leibniz kann daher mit jenem Ausdruck nicht den Gedanken verbunden haben, das Universum sei in den Substanzen als ihr Objekt enthalten, sondern es sei selbst in ihnen dargestellt, die Substanzen seien selbst Darstellungen desselben, sie seien selbst das im Kleinen, was dieses im Großen. Noch deutlicher tritt diese Meinung hervor, wenn der Philosoph sagt, die Substanzen repräsentieren oder drücken die Welt aus, sie seien repräsentative oder expressive Wesen (représentatives, expressives de l'univers, z. B. 4, 476, 484 f, 523; 2, 114 f; 6, 599, 617 u. a.). Diese Bezeichnungen können sicherlich nicht bloß heißen, die Substanzen schließen die Welt als ihr Objekt in sich — das ist sprachlich ganz unmöglich — sondern sie seien selbst die der Welt entsprechenden einfachen Wesen, sie seien selbst das als Einheit, was die Welt als Aggregat, sie seien selbst Nachbildungen von dieser. Unwidersprechlich folgt dies aber aus denjenigen Sätzen, in welchen Leibniz die Substanzen Repräsentationen oder Ausdrücke der Welt nennt. „Jede wahre, d. h. einfache Substanz," sagt er z. B., „ist ein bestimmter dauernder Ausdruck des Universums", „ist eine Repräsentation des Universums gemäß ihrem Gesichtspunkte." „Alle wahrhaften Substanzen sind ebensoviele Ausdrücke des gesamten Universums in einem bestimmten Sinn" (2, 98; 3, 545, 464; ebenso 3, 347; 6, 620, 78; 4, 434, 475, 554; 7, 412, 311 Anm. u. ö.). Hier ist es ganz handgreiflich: Die Substanzen haben nicht bloß ein Bild, eine Vorstellung der Welt in sich, sondern sie sind

selbst Repräsentationen, Ausdrücke, selbst Darstellungen der Welt.

Sehr bezeichnend hierfür ist die Definition, welche Leibniz einmal von dem Begriffe des „Ausdrückens" giebt. „Eine Sache drückt eine andere aus," sagt er, „wenn eine konstante und geregelte Beziehung existiert zwischen dem, was von der einen und der anderen prädiziert werden kann. So drückt eine perspektivische Projektion ihr Geometral aus" (2, 112). Eine Substanz drückt also die Welt aus, wenn alles dasjenige von ihr als Einfachem ausgesagt werden kann, was von der Welt als einer Vielheit ausgesagt werden kann, wenn sie das der Welt proportionale Einfache, wenn sie eine Darstellung der Welt ist; in derselben Weise, wie die Zeichnung dasjenige auf eine Ebene projiziert ist, was das Geometral als Körperliches ist. Ähnlich vergleicht der Philosoph gleich danach die „repräsentativen Substanzen" mit den Maschinen der Mathematiker, „welche die Bewegungen der Himmelskörper repräsentieren" (115). Wie diese Maschinen die Bewegungen der Himmelskörper im Kleinen veranschaulichen, darstellen, repräsentieren, so stellen die Substanzen die Welt im Kleinen dar. Ebenso spricht sich Leibniz anderswo aus. „Die Repräsentation," sagt er, „hat zu dem, was repräsentiert werden soll, eine natürliche Beziehung. Wenn Gott die runde Figur eines Körpers durch die Idee eines Quadrats repräsentieren liefse, so würde dies eine wenig angemessene Repräsentation sein; denn es würde in der Repräsentation Winkel geben, während in dem Original alles gleich wäre. Die Repräsentation unterdrückt oft etwas in den Objekten, wenn sie unvollkommen ist, aber sie kann nichts hinzufügen . . . . . Es ist wahr, dafs dieselbe Sache verschieden repräsentiert werden kann, aber es mufs stets eine exakte Beziehung zwischen der Repräsentation und der Sache und folglich zwischen den verschiedenen Repräsentationen einer und derselben Sache geben. Die perspektivischen Projektionen lassen sehen, dafs ein und derselbe Kreis durch eine Ellipse, eine Parabel

und eine Hyperbel und selbst durch einen anderen Kreis und durch eine gerade Linie und einen Punkt repräsentiert werden kann. Nichts scheint so verschieden als diese Figuren, und dennoch giebt es eine exakte Beziehung jedes Punktes zu jedem Punkte“ (6, 326 f). In der gleichen Weise äufsert sich der Philosoph auch 5, 118 f; 1, 383 und wohl noch öfter.

Von hervorragender Wichtigkeit sind auch folgende, schon früher angeführte Bemerkungen Leibnizens: „Jede Entelechie hat eine innere Veränderung, dergemäfs äufsere Veränderungen sich vollziehen. Aber die Vorstellung ist nichts anderes als die Repräsentation der äufseren Veränderung in der inneren“ (7, 330 f.). „Die Seele ist das Prinzip der inneren Handlung in dem Einfachen, der eine äufsere Handlung entspricht. Und dieses Entsprechen des Inneren und des Äufseren oder die Repräsentation des Äufseren in dem Inneren konstituiert eine Vorstellung“ (529). Die Thätigkeit der Monade repräsentiere eine körperliche Bewegung, bedeutet also hiernach, dafs sie das als innere Veränderung, was diese Bewegung als äufsere Veränderung ist, dafs sie die der Bewegung entsprechende, korrespondierende innere Veränderung oder dafs sie die innere Veränderung ist, der die Bewegung als äufsere Veränderung entspricht. Das ergiebt sich so evident und unwidersprechlich aus den Worten des Philosophen, dafs wir, selbst wenn wir aus seinen Schriften nur diese beiden Stellen kennen würden, nicht mehr in Ungewifsheit darüber sein könnten, wie er den Begriff der Repräsentation verstanden habe.

Sehr klar geht dies alles endlich aus einer Reihe anderer Erklärungen Leibnizens hervor. So bezeichnet er die Substanzen als „Bilder“ oder „Nachahmungen“ der Welt bezw. Gottes. „Nicht alle Entelechieen sind Bilder Gottes, aber sie sind stets Bilder des Universums.“ „Die Seelen im allgemeinen sind Bilder des Universums, aber die Geister sind noch Bilder der Gottheit selbst.“ „Jede einfache Substanz ist ein Bild des Universums, aber jeder Geist noch ein

Bild Gottes.“ „Das Wesen unserer Seele ist ein bestimmter Ausdruck oder eine Nachahmung oder ein Bild der göttlichen Essenz“ (4, 562; 6, 621, 83; 3, 623; 4, 453; ebenso 6,604; 3, 345, 72, 430; 4, 553; 564 u. a.). Das kann nicht heifsen, die Substanzen haben die Welt zu ihrem Objekt, sondern sie seien selbst Bilder derselben. Ebenso werden die Substanzen, wie bekannt, häufig Spiegel, auch lebendige Spiegel des Universums genannt. Das kann nicht bedeuten, dieselben tragen eine Vorstellung des Universums in sich, sondern sie seien selbst Spiegel desselben, vermittelst welcher ein aufser ihnen stehendes Wesen den jedesmaligen Weltzustand würde erkennen können. Die Substanzen sollen weiterhin „konzentrierte Welten“ sein. „Jede Monade,“ heifst es, „ist eine Konzentration des Universums.“ „Die substantiellen Einheiten sind nichts anderes als verschiedene Konzentrationen des Universums.“ „Jede Substanz ist eine Konzentration des Universums.“ „Jede Seele ist ein bestimmter Ausdruck des Universums und gleichsam ein konzentriertes Universum.“ „Es giebt ebensoviele konzentrierte Welten als es Monaden giebt.“ „Die Entelechieen sind ebensoviele lebende Spiegel der Dinge oder ebensoviele konzentrierte Welten“ (4, 553, 518; 7, 411; 3, 347, 575; 2, 252 A.; ebenso 4, 542, 562; 6, 598, 603 u. a.). Das kann nicht den Sinn haben, die Welt sei in den Substanzen als ihr Objekt vereinigt, sondern sie seien selbst konzentrierte Welten, selbst das konzentriert, was die Welt auseinandergebreitet ist. Die Substanzen sollen endlich Welten für sich, Welten im Kleinen sein, und es soll ebensoviele Welten als Substanzen geben. „Jede Seele ist eine Welt für sich, aber alle diese Welten stimmen mit sich überein.“ „Jede Substanz ist wie eine kleine Welt, welche die grofse ausdrückt.“ „Die Substanz ahmt in ihrer kleinen Welt nach, was Gott in der grofsen thut.“ „Der Urheber der Natur vervielfältigt soviel wie möglich seine kleinen Welten.“ „Jede Substanz ist wie eine ganze Welt .... So ist das Universum ebenso oft vervielfältigt, als es Substanzen giebt, und der Ruhm Gottes ist gesteigert durch

ebensoviele ganz verschiedene Repräsentationen seines Werkes.“ „Durch die unendliche Menge einfacher Substanzen giebt es gleichsam ebensoviele verschiedene Universen.“ „Durch die Substanzen ist ein und dasselbe Universum auf unendlich viele Weisen vervielfältigt.“ „Alle Substanzen sind Repräsentationen oder lebende Spiegel des Universums .... Das ist, als ob Gott das Universum ebenso oft vervielfältigt hätte, als es Seelen giebt, oder als ob er ebensoviele Universen geschaffen hätte“ (3, 72; 4, 441; 6, 605; 4, 557, 434; 6, 616, 57; 3, 623, 347; ebenso 4, 554, 562; 3, 465; 7, 566 f. u. a.). Auch dies kann nur bedeuten, die Substanzen seien selbst das im kleinen, was die Welt im grofsen, sie seien selbst Welten.

Die Welt ist also nicht blofs, wie wir sagten, das Objekt der Substanzen, der Inhalt und der Gegenstand ihrer Thätigkeit, sondern diese sind selbst wesentlich auf dieselbe bezogen. Sie sind — es lassen sich eben keine besseren Bezeichnungen finden als diejenigen, welche Leibniz selbst gewählt hat — selbst Ausdrücke, Repräsentationen, Bilder, Spiegel, Nachahmungen des Universums, konzentrierte Welten, Welten im Kleinen, und es giebt daher eine Unendlichkeit von Welten, wie es ja auch unendlich viele Substanzen giebt.

Durch diese Betrachtungen erhalten nun zugleich die Ergebnisse unserer Untersuchungen eine ihrer wertvollsten Stützen. Die Monade repräsentiert ihren Körper und seine Bewegungen und vermittels dieser auch die Vorgänge in der äufseren Welt. Das hat Leibniz oft gesagt und steht also quellenmäfsig fest. Nun heifsen ja aber, wie wir jetzt gesehen haben, die Worte, die Substanz repräsentiere ihren Körper und seine Bewegungen, gar nichts anderes, als dafs sie selbst das als Einheit, was der Körper als Aggregat, dafs sie selbst das als innere, geistige Veränderung sei, was die Bewegungen des Körpers als äufsere, materielle Veränderungen sind. Also ist die Monade nicht der Grund für die Existenz der körperlichen Erscheinung, sondern sie ist

selbst das als reales, was diese Erscheinung als Phänomen, sie ist das Prinzip für das Phänomen des Körpers selbst. Und mithin geht das Leibnizsche System nicht von der Frage aus, wie die materiellen Erscheinungen entstehen, was ihnen zu Grunde liege, sondern von derjenigen, wie die Prinzipien dieser Erscheinungen selbst zu denken seien. So führt die bloſse Analyse des Begriffes der Repräsentation zu ebendemselbigen Standpunkt, zu dem wir uns schon durch unsere anfänglichen Untersuchungen hingedrängt sahen, und so gewiſs man nicht imstande sein wird, für diesen Begriff eine andere haltbare Fassung anzugeben als diejenige, welche wir vorher begründet haben, so gewiſs wird man auch schon um dieses bloſsen Begriffes willen jenen Standpunkt als den richtigen anerkennen müssen. In der Monadenlehre hängt eben alles untrennbar miteinander zusammen.

Neunter Abschnitt.

Die Vorstellung.

Die Substanzen repräsentieren nach dem Bisherigen ihren Körper und seine Bewegungen und durch diese die äuſsere materielle Welt und ihre Veränderungen. Da nun die Materie und die Bewegungen bloſse Phänomene sind, so ergiebt sich ganz von selbst, daſs die Substanzen, ebenso wie der Mensch, lediglich Phänomene repräsentieren (oder vorstellen). Dennoch dürfte es nicht unnötig sein, besondere Belegstellen dafür anzuführen, die allerdings auſserordentlich zahlreich sind.

Um nur einige davon herauszugreifen, so sagt Leibniz: „Die Monaden sind nichts anderes als Repräsentationen der Phänomene mit dem Übergang zu neuen Phänomenen“ (2, 481). „In den vorstellenden Wesen ist ein bestimmtes Gesetz des Fortschrittes ihrer Phänomene, und diese Phänomene der verschiedenen Substanzen stimmen untereinander überein“ (264). „Gott hat die Monaden zu den Quellen ihrer Phänomene gemacht“ (4, 564). „Die einfachen Sub-

stanzen haben alle dieselben Phänomene des Universums in verschiedener Form", „sie drücken dieselbe Gesamtheit von Phänomenen in gröfster Verschiedenheit aus" (2, 275 und 278). „Alle Substanzen drücken dasselbe Universum oder dieselben Phänomene aus" (57, ebenso 58). „Gott hat alle Substanzen so geschaffen, dafs in der Folge alle ihre Phänomene einander entsprechen" (70, 75, 115, ebenso 1, 383). „Die Materie und die Bewegung sind nicht sowohl Substanzen als Phänomene der vorstellenden Wesen" (270, 281 f.). „Indem Gott sozusagen das allgemeine System der Phänomene, welches er für gut befunden hat zu produzieren, nach allen Seiten wendet und alle Facen der Welt betrachtet, so ist das Resultat jeder Ansicht des Universums eine Substanz, welche das Universum in Gemäfsheit dieser Ansicht ausdrückt . . . . So sind alle unsere Phänomene nur Folgen unseres Wesens, und da diese Phänomene eine bestimmte Ordnung bewahren, welche mit der Welt in uns in Einklang steht, so würde dies genügen, um zu sagen, dafs diese Phänomene wahrhaft sind . . . . Obwohl nun alle Substanzen dieselben Phänomene ausdrücken, so sind deshalb doch ihre Ausdrücke nicht vollkommen gleich, sondern es genügt, dafs sie einander proportional sind. Nun kann nur Gott die Ursache dieser Korrespondenz ihrer Phänomene sein . . . . . Wir teilen die Phänomene, die wir vollkommener ausdrücken, uns, und wir teilen den anderen Substanzen das zu, was eine jede am besten ausdrückt" (4, 439 f., vgl. auch 485, 519). „Der Körper ist mit unserer Seele nur durch diese Beziehung vereinigt, welche aus der Ordnung der natürlichen Phänomene in jeder Substanz folgt" (573). „Die Natur der Seele ist diese geregelte Tendenz, aus welcher eine solche Reihe von Phänomenen entstehen mufs, welche die Funktionen ihres Körpers repräsentiert" (ebenda; ebenso 3, 58). „Jede Seele ist eine Welt für sich, aber alle diese Welten stimmen überein und sind Repräsentationen derselben Phänomene" (3, 72). „Die mathematischen Figuren finden sich in den Phänomenen oder in den Objekten der beschränkten Geister" (7, 563) u. s. w.

Diese Sätze sind nun äufserst lehrreich. Da zunächst jede Substanz eine Repräsentation der Phänomene ist, so folgt, dafs es keine Thätigkeit giebt, welche nicht irgend ein Phänomen ausdrückt oder, was ja dasselbe ist, nicht von der Vorstellung irgend eines Phänomens begleitet ist; jede geistige Thätigkeit, selbst der abstrakteste Gedanke, hat irgend etwas Imagination nötig. Und umgekehrt, die Phänomene sind das Mittel, um das absolut Einfache, das rein Geistige unserer inneren Thätigkeiten zu versinnlichen, zum Bewufstsein zu bringen, und darin allein besteht ihr Zweck. Der Philosoph spricht sich selbst öfter in dieser Weise aus. Man hat ferner Leibniz den Vorwurf gemacht, dafs er, obwohl seine Monaden einfache Substanzen, also unräumlicher Natur seien, dennoch durchgängig räumliche Verhältnisse voraussetze, dafs er insbesondere von einem Standorte der Monaden rede, von welchem aus sie das Universum repräsentieren sollen. Dieser Vorwurf ist nicht gerechtfertigt. Jede Monade stellt nämlich nach dem Früheren einen Körper und zwar, wie wir eben sahen, einen ausgedehnten Körper, richtiger das Phänomen eines ausgedehnten, in einem bestimmten Punkte des Raumes befindlichen Körpers und durch dieses das Phänomen einer räumlichen Welt vor. Oder: sie stellt das Phänomen der Welt vermittelst des Phänomens eines bestimmten Standpunktes, den sie innerhalb dieser Welt einnimmt (nämlich ihres Körpers, vgl. S. 304 A.), vor. Ob man nun aber sagt, die Monaden stellen das Phänomen der Welt durch das Phänomen eines bestimmten Standortes, oder ob man sagt, sie stellen die Welt von einem bestimmten Standorte aus dar, kommt natürlich auf das Gleiche hinaus. Und so bietet denn der letztere Ausdruck nicht die geringste Schwierigkeit, sobald man ihn im Geiste des Systems versteht. In ähnlicher Weise erledigt sich endlich auch ein anderer Einwand, den man der Monadenlehre entgegengehalten hat. Man geht nämlich von der Ansicht aus, dafs jede Monade die anderen einfachen Substanzen als solche repräsentiere oder vorstelle, und da erhebt sich

natürlich die Frage, welches nun der Inhalt ihrer Vorstellungen sei. Denn wenn das Wesen der einzelnen Monade darin besteht, die übrigen Monaden als solche vorzustellen, jede dieser übrigen aber selbst wieder nur eine Repräsentation der andern ist, so ist überhaupt kein absolutes Objekt vorhanden, welches vorgestellt wird; wir kommen hier aus bloßen Beziehungen nicht heraus. Allein die Monaden drücken eben überhaupt nicht die unteilbaren Substanzen als solche aus, sondern sie drücken Vielheiten, Aggregate aus, die etwas ganz anderes sind als die vielen einzelnen unteilbaren Substanzen; sie drücken Körper und Bewegungen, kurz Phänomene aus, und damit hebt sich sofort die ganze Schwierigkeit.

Die Substanzen repräsentieren also die äußere materielle Welt oder sie sind das als Einfaches, was die Welt als Vielheit ist. Eine Substanz aber, welche das als Einfaches ist, was die Welt als Vielheit, ist eben diejenige, welche die Welt ideell in sich enthält, ein Bild, eine Vorstellung, eine Perzeption derselben in sich schließt, kurz diejenige, welche die Welt vorstellt. So ist mit dem Begriff der Repräsentation unmittelbar auch derjenige der Vorstellung gegeben. Die Vorstellung ist die Repräsentation oder der Ausdruck des Materiellen in dem Immateriellen, des Äußeren in dem Innern oder, wie Leibniz vorzugsweise sagt, des Vielen in dem Einen, da ja das Körperliche seinem allgemeinsten Begriffe nach eine Vielheit und die Substanz eine Einheit ist. Die Substanzen sind daher, weil sie eine repräsentative Natur haben, zugleich auch vorstellende Wesen.

„Für die Vorstellung genügt es," sagt der Philosoph, „daß das, was teilbar und materiell ist und sich in mehreren Wesen zerstreut findet, in einem einzigen unteilbaren Wesen oder in der Substanz, welche mit einer wahrhaften Einheit begabt ist, ausgedrückt oder repräsentiert ist" (2, 112, ebenso 121). „Die Vorstellung ist der innere Zustand der Monaden, welcher die äußeren Dinge repräsentiert" (6, 600). „Die Vorstellungen sind die Repräsentationen des Zusammen-

gesetzten oder dessen, was aufsen ist, in dem Einfachen“ (598, ebenso 627 f.). „Die Monaden sind nichts anderes als Repräsentationen der Phänomene, und wegen der Repräsentation ist eine Vorstellung in ihnen“ (2, 481). „Die Vorstellung ist nichts anderes als die Repräsentation der äufseren Veränderung in der inneren, des Äufseren in dem Inneren, des Zusammengesetzten in dem Einfachen, der Menge in der Einheit“ (7, 330 E. und 529). „Die Vorstellung ist nichts anderes als der Ausdruck des Vielen in dem Einen“ (2, 311). „Wenn wir vorstellen, wird vieles in Einem, nämlich in dem Vorstellenden ausgedrückt“ (317). „Die Vorstellung ist der Ausdruck der Menge in der Einheit“, „ist die Repräsentation der Menge in dem Einfachen“ (3, 69, 574 E. f.; ebenso 581, 622; 7, 317 u. a.).

Indessen sei hier noch einmal ausdrücklich bemerkt (vgl. S. 309): Die Vorstellung folgt aus der Repräsentation, ist unzertrennlich mit ihr verbunden, aber die Repräsentation besteht deshalb doch keineswegs in der Vorstellung. Die Vorstellung ist die Repräsentation der Vielheit in der Einheit, aber man darf den Satz nicht umkehren und sagen, die Repräsentation der Vielheit in der Einheit bedeute, dafs die erstere von der letzteren vorgestellt werde. Das hat auch der Philosoph niemals behauptet.

Der Weg nun, auf welchem Leibniz zu der Annahme von Vorstellungen in den Monaden gekommen ist, liegt nach dem Bisherigen klar vor uns. Die Monaden sind eben ihrer ursprünglichen Ableitung nach repräsentative Substanzen, nur als solche sind sie überhaupt eingeführt worden, sie sind nichts weiter als dies; sie müssen daher auch vorstellende Kräfte sein. Wenn daher gewöhnlich die Monaden zunächst als einfache Substanzen schlechthin deduziert und ihnen erst nachträglich auf Grund anderweitiger Überlegungen eine repräsentative Natur, Vorstellungen zuerkannt werden, so ist dies nicht richtig. Diese Begriffe sind mit den Monaden als solchen unmittelbar gegeben.

Leibniz selbst hat wohl nur zweimal die Notwendig-

keit der Vorstellung in den Dingen begründet*). Die eine Stelle (7, 330 und 529), die wir schon früher (S. 137) zitiert haben, steht in vollständiger Übereinstimmung mit unserer Darstellung. Dagegen weicht die andere, welche sich in der „Monadologie" findet, durchaus von ihr ab. Leibniz leitet hier nämlich die Vorstellung aus dem Begriff der inneren Veränderung ab, der jede Substanz unterliegen müsse. „Es ist nötig," sagt er, „dafs es aufser dem Prinzip der Veränderung in den Substanzen auch ein Detail dessen gebe, was sich verändert. Dieses Detail mufs eine Menge in der Einheit einschliefsen. Denn da die natürliche Veränderung sich allmählich vollzieht, mufs etwas sich ändern und etwas bleiben, und folglich mufs es in der einfachen Substanz eine Vielheit von Beziehungen geben. Der Zustand aber, welcher eine Menge in der Einheit einschliefst und repräsentiert, ist eben dies, was man Vorstellung nennt" (6, 608). Dieser Darstellung ist man nun auch bisher durchgängig gefolgt**). Da

*) Die Begründung, welche sich zuweilen in den Quellen findet, dafs man den Substanzen deshalb ursprünglich Vorstellungen geben müsse, weil die letzteren sich aus der blofsen Materie nicht würden ableiten lassen, brauche ich ihrer allgemeinen Natur wegen wohl nicht zu berücksichtigen.

**) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 111. Auch Fischer schliefst sich dieser Darstellung an. Er bringt aber noch einige andere Argumente bei. Er leitet nämlich zunächst die Vorstellung aus dem Begriffe der Entwicklung ab, und dann beginnt ein neues Kapitel, in welchem er sich so ausspricht: „Um zu dem Satze zu kommen, dafs alle Dinge vorstellende Wesen sind, lassen sich zwei verschiedene, von Leibniz selbst befolgte Wege einschlagen. Es darf für eine feste Thatsache gelten, dafs in jedem Dinge eine formgebende Kraft existiert. Niemand bestreitet ferner, dafs im Menschen Vorstellungen sind. Man erkläre diese beiden Thatsachen, die der Form in allen Dingen und die der Vorstellung im Menschen. Die Auflösung dieser Thatsache führt zu dem principium perceptivum" (S. 415). Fischer beweist nun die Notwendigkeit der Vorstellung zunächst aus dem Begriff der Form, ein Beweis, der nur verständlich ist, wenn man sich erinnert, worin nach Fischer das Wesen der Vorstellung besteht (s. S. 304 ff.). Sofern man nämlich, führt er aus, die Form eines Dinges berücksichtigt, erscheint sie jedesmal als das Glied irgend eines Ganzen und mithin als Vorstellung desselben. „Wenn ich nur auf den Stoff eines Dinges, etwa dieses Steines, achte, so sehe ich nichts als ein Stück Marmor; wenn ich seine Form ins Auge fasse, so erscheint mir in diesem Marmor der Torso einer Bildsäule. Und doch ist dieser Torso nicht die Bildsäule, aber er stellt sie vor; er ist diese Vorstellung an sich selbst, weil er seiner Form

indessen die „Monadologie" nach dem Früheren, soweit die

nach nur als Teil dieses Ganzen, nur im Zusammenhang mit diesen anderen Teilen existieren konnte. Ebenso kann jedes Ding seine im grofsen Zusammenhang des Ganzen begriffene Natur nur vorstellen etc." (S. 416). Diese Begründung scheint mir verfehlt zu sein. Sie beruht auf dem Satze, dafs die Form jedes Dinges ihrem Wesen nach auf einen grofsen Zusammenhang hinweise, in welchem dieses Ding begriffen ist, und mithin irgend ein Ganzes erkennbar macht, repräsentiert, vorstellt. Allein dieser Satz dürfte nicht allgemein zugegeben werden. Kann denn nicht auch eine Sache, welche gar keinen Zusammenhang mit anderen hat, eine Form haben? Ist das undenkbar? Wenn vielmehr ein Ding sich als das Glied eines Ganzen erweist, so kommt dies nicht daher, dafs es überhaupt eine Form hat, sondern daher, dafs diese Form eben so beschaffen ist, wie es dieses Ganze verlangt. Nicht also aus dem abstrakten Begriff der Form hätte Fischer, wie mir scheint, von seinem Standpunkte aus die Bestimmung beweisen müssen, dafs jede Substanz eine Vorstellung der Welt, ein vorstellendes Wesen sei, sondern daraus, dafs alle Substanzen miteinander sympathisieren, zusammenhängen, ein Ganzes ausmachen, wie dies letztere ja Leibniz in der That lehrt. Wie hängt übrigens diese Ableitung der Vorstellung mit derjenigen aus dem Begriff der Entwicklung zusammen? Oder soll die erstere neben der letzteren bestehen? Dafs von jener in den Quellen nichts enthalten ist, brauche ich kaum zu sagen; sie kann ja gar nicht darin enthalten sein, weil der Begriff der Vorstellung, welcher hier vorausgesetzt wird, falsch ist, auch von einer Form in Fischers Sinne bei einfachen Substanzen nicht die Rede sein kann. Fischer versichert allerdings, dafs „Leibniz selbst diesen Weg befolgt habe". Hiernach zeigt Fischer, dafs die Thatsache der Vorstellung im Menschen auf Vorstellungen in allen Substanzen schliefsen lasse, weil sonst das Gesetz der Analogie verletzt würde. Er äufsert dabei: „Gleichviel nach welchem Gesetze die Dinge geordnet sind, sie sind geordnet, sie sind miteinander verbunden, und eine gewisse Übereinstimmung, eine gewisse Verwandtschaft mufs unter allen stattfinden nach jenem Worte des Hippokrates: „*σύμπνοια πάντα*" (Erdm.: O. ph. S. 197 u. „Monadol." 61). Es giebt ein Gesetz der Analogie, welches erklärt, dafs alle Dinge zu derselben Familie gehören etc." (S. 420). Diesen Ausspruch des Hippokrates hat indessen Leibniz, soviel ich weifs, nur zur Beleuchtung der Bestimmung zitiert, dafs selbst die geringste Bewegung ihre Wirkung auf die ganze Welt erstrecke, dafs jede Substanz Eindrücke von allen anderen erhalte, wie dies auch auf die beiden von Fischer angegebenen Stellen zutrifft; niemals aber hat er ihn bei Gelegenheit des Satzes angeführt, dafs alle Substanzen gleichartige, vorstellende Kräfte, analoge Wesen seien. Warum also erwähnt ihn Fischer in diesem Zusammenhange? An sich würde ja eine solche Erwähnung nicht zu beanstanden sein, aber sie ist eben unhistorisch. Leibniz hat nun einmal die Worte des Hippokrates nur in jener, nie in dieser Verbindung gebraucht, und es ist einer historischen Darstellung nicht gestattet, die Aufserungen Leibnizens in jeden beliebigen Zusammenhang zu stellen. Gerade bei Leibniz ist die peinlichste Exaktheit geboten. Ich mache auf diese und ähnliche Dinge nur deshalb gelegentlich aufmerksam, weil sie für Fischers Buch bezeichnend sind, weil dasselbe im grofsen wie im kleinen allzuviel solcher Willkürlichkeiten aufweist.

Prinzipien des Systems in Betracht kommen, überhaupt nicht maſsgebend für uns sein kann, so kann schon deshalb dieser Begründung keine Beachtung geschenkt werden. Sie ist aber auch an sich unzureichend; denn aus dem Begriff einer innern Veränderung würde sich allerdings beweisen lassen, daſs die Substanz eine Vielheit in sich schlieſse, aber niemals, daſs sie die materiellen Dinge, die äuſsere Welt repräsentiere. Die Vorstellung ist aber nach Leibniz wesentlich ein Ausdruck des Äuſseren in dem Inneren, des Materiellen in dem Einfachen, wie die obigen Citate bezeugen (vgl. S. 318 f.). Die angeführte Stelle ist daher mit der Definition, die der Philosoph selbst von der Vorstellung giebt, nicht vereinbar.

Zehnter Abschnitt.

Die Leibnizische Terminologie.

Endlich müssen wir noch auf die unserem Philosophen eigentümliche Terminologie, soweit sie sich aus dem Bisherigen ergiebt und soferne sie der Erläuterung bedarf, kurz eingehen.

Leibniz bezeichnet zunächst seine Substanzen nicht deshalb als Monaden, weil dieselben Einzelsubstanzen, individuelle Wesen, Individuen*), sondern deshalb, weil sie ein-

*) So äuſsert sich Fischer. Er sagt S. 339 f.: „Es handelt sich um einen einfachen Ausdruck, der mit einem Worte erklärt, daſs jede Substanz eine formelle Einheit oder ein Individuum ist. Dieses Wort heiſst: Monade. Daſs die Substanzen als substantielle Formen oder Individuen begriffen werden müssen, erklärt das Wort: Monade." Auch die sonstigen Sätze, die er in diesem Abschnitte aufstellt, erregen Bedenken. Nachdem er nämlich gezeigt hat, daſs die Substanz als Kraft und diese als Einzelwesen gedacht werden müsse, sagt er, nun müsse man für das neue Prinzip einen Namen suchen, wodurch es charakterisiert wird, und fährt dann S. 336 so fort: „Bezeichnen wir die Leibnizischen Elementarwesen als einzelne Substanzen, so ist in diesem Ausdruck der Unterschied zwischen ihnen und den Cartesianischen Substanzen nicht kenntlich gemacht. Während aber von den letzteren die einen ausgedehnt, teilbar, zusammengesetzt sind und sein müssen, so gelten bei Leibniz alle Substanzen für Kräfte und darum für immaterielle, unteilbare, einfache Wesen. Um dieser Einfachheit willen mögen sie Einheiten genannt werden, aber nicht im gemeinen, sondern im strengen Sinne des Wortes: sie sind wahrhafte Einheiten, die nicht geteilt wer-

fache Substanzen, die einem Körper entsprechenden unteilbaren Einheiten sind, Begriffe, die selbstverständlich sehr wohl auseinandergehalten werden müssen (s. unten). Es ergiebt sich dies sowohl aus dem Worte selbst, welches eben nur

---

den können," und später heifst es mit Bezug hierauf: „Um den Begriff der einzelnen Substanz streitet Leibniz mit Descartes, denn bei ihm ist die einzelne Substanz nie zusammengesetzt, sondern immer einfach: sie ist eine Einheit" (S. 339). Dies ist indes eine unhistorische Darstellung. Leibniz hat seine Substanzen durchaus nicht deshalb Einheiten, wahrhafte Einheiten genannt, um sie von den Substanzen des Cartesius oder überhaupt von den Substanzen irgend eines Systems zu unterscheiden, etwa in der Weise, wie er sie als „wahrhafte Atome" bezeichnete, um sie von den Atomen der Atomistiker zu unterscheiden, sondern deshalb, weil sie ihrer Natur nach eben gar nichts anderes sind als die einem Aggregat, der nur scheinbaren Einheit eines Körpers entsprechenden unteilbaren, wahrhaften Einheiten. Leibniz charakterisiert mit dieser Benennung nur das eigene Wesen seiner Substanz, nicht aber stellt er sie damit den Substanzen anderer Philosophen gegenüber. Es genügt ein Blick auf die Erörterungen Leibnizens über die körperliche Einheit, um daran keinen Zweifel zu lassen. Nur weil Fischer diese umfassenden Erörterungen nicht genügend beachtet hat (sie werden in seinem Buche kaum erwähnt), war eine solche Darstellung möglich. Hierauf fährt Fischer fort: „Nicht die Zahl, sondern die Kraft bildet das Wesen dieser Einheiten. Sie sind Einheiten nicht im arithmetischen, sondern im metaphysischen Verstande. Die arithmetische Einheit ist teilbar. Um diesen Unterschied von den Zahlengröfsen hervorzuheben, könnte man die wahren Einheiten mit Leibniz Punkte nennen, aber metaphysische Punkte, damit sie nicht mit den physischen und mathematischen verwechselt werden können. Denn die physischen Punkte sind körperliche, also teilbare Gröfsen, dagegen die mathematischen sind zwar Punkte, aber es fehlt ihnen die wirkliche Existenz. Um die Realität dieser Punkte im Unterschiede von den mathematischen auszudrücken, könnte man sie als Atome bezeichnen. Indes die Atome eines Demokrit sind materiell etc." (S. 336 f.). Auch dies ist falsch. Leibniz nennt seine Einheiten Punkte, weil sie unteilbar sind, keineswegs aber, weil die Kraft, nicht die Zahl ihr Wesen ausmacht. Noch viel weniger aber bezeichnet er sie als Atome, um die Realität dieser Punkte im Unterschiede von den mathematischen auszudrücken (wenn Fischer dies vielleicht aus den Stellen 4, 478 und 482 schliefst, so ist das nicht richtig); er bezeichnet sie überhaupt niemals schlechthin als Atome, sondern immer als „wahrhafte Atome" u. dgl., und dies geschieht dann selbstverständlich ausschliefslich im Hinblick auf die Atomisten, um sie von deren Substanzen zu unterscheiden, nicht um ihre Realität kenntlich zu machen. Dafs dann weiter auch die Worte „formelle Atome" nicht richtig gedeutet sind, folgt aus der nächstfolgenden Anmerkung. Überhaupt ist es wenig begründet, wenn Fischer alle diese Dinge so breit ausführt. Die meisten dieser Ausdrücke sind für das System nicht von der geringsten Bedeutung. Leibniz selbst hat sie auch nur beiläufig fallen lassen, und es sind herzlich wenige Stellen, mit denen wir es hier überhaupt zu thun haben.

eine „Einheit“ bedeutet, als auch aus den Äufserungen des Philosophen, für den die „Monade“ überall mit der „einfachen Substanz“, der „Einheit“ identisch ist. Wenn aber gerade die Bestimmung, dafs die Substanzen (die einen Körper repräsentirenden) Einheiten sind, für die Namengebung derselben entscheidend gewesen ist, so erklärt sich dies vollständig aus unserer früheren Darlegung (vgl. S. 188 f.), wonach eben diese Bestimmung die allgemeinste und abstrakteste Definition der Leibnizischen Substanzen darstellt, während alle sonstigen Definitionen, die wir von denselben geben könnten, wie diese, dafs sie Kräfte seien, schon speziellerer Natur sein würden. Das Wort „Monade“ kennzeichnet das Wesen des von Leibniz entdeckten Prinzips in seiner einfachsten und allgemeinsten Form. Übrigens versteht der Philosoph natürlich unter einer Monade nicht das aus Seele und Leib zusammengesetzte Ganze, sondern die einfache Substanz als solche (vgl. z. B. 2, 206, 250 f., 262, 282; 6, 585, 589, 599, 607 ff. u. ö.).

In jeder Monade sind alsdann die Seele oder die substantielle Form und das materielle Prinzip zu unterscheiden. Substantielle Form wird die Monade nicht mit Bezug auf die einfache Substanz als solche genannt — das ist schon deshalb unmöglich, weil in dieser kein Stoff vorhanden ist, welcher geformt werden kann, denn die passive Kraft ist kein Stoff — sondern mit Bezug auf den ausgedehnten Körper, da sie diesen in einer Einheit darstellt, das als Einheit ist, was dieser als Mannigfaltiges; dies geht u. a. deutlich daraus hervor, dafs die Ausdrücke „substantielle Form“ und „Seele“ vollständig gleichbedeutend gebraucht werden. Indessen hat der erstere Ausdruck überhaupt nicht im entferntesten die Bedeutung für das System, die man ihm bisweilen beigelegt hat*). Leibniz hat denselben, wie so manches andere

*) Eine entscheidende Rolle spielt der Formbegriff bei Fischer. Es ist dies nur möglich, weil er unter der passiven Kraft eine wirklich ausgedehnte Materie versteht. Er unterscheidet daher in der Monade als solcher das formgebende Prinzip und die Materie, welche durch jenes geformt wird, und von diesem Gesichtspunkte aus behandelt er

Wort aus der alten, bezw. scholastischen Philosophie übernommen, um damit anzudeuten, dafs die früheren substantiellen Formen in verbesserter Gestalt in seinen Monaden wieder aufleben sollen; im übrigen aber spielt er keine Rolle in dem System. Die Seele besteht ferner in der aktiven Kraft oder der Entelechie, das materielle Prinzip in der passiven Kraft oder der Materie (vgl. z. B. 4, 395, 510 bis 512; 2, 252, 506 u. a.). Unter der Entelechie versteht Leibniz bald die aktive Kraft als solche, bald nur die Tendenz, das Streben zur Handlung, welches derselben eigen ist. Die aktive und die passive Kraft werden „erste", „ursprüngliche" oder „wesentliche" Kräfte genannt (vires activae et passivae primae, primitivae, essentiales seu substantiales, materia prima), im Gegensatz zu den Kräften des materiellen Körpers, der aktiven oder bewegenden und der passiven oder der Widerstandskraft, welche zweite, abgeleitete oder accidentelle Kräfte heifsen (vires activae seu passivae secundae, derivativae, accidentales, materia secunda) (ebenda; ferner 4, 473; 2, 306, 307, 517 u. a.).

Die abgeleiteten Kräfte verhalten sich, wie nach dem Früheren klar ist, zu den ursprünglichen, nicht wie das Zusammengesetzte zu seinen Bestandteilen, nicht wie die Materie zu den Atomen, sondern wie die Körper zu ihren Seelen; die ursprünglichen Kräfte sind die Prinzipien zu den abgeleiteten,

---

nun das ganze System. All' die bekannten Erörterungen über Form und Stoff erscheinen hier wieder: es wird darauf hingewiesen, dafs Leibniz sich insofern von den Korpuskularphilosophen unterscheide, als bei diesen die Elemente der Dinge sich zu ihren Formen als gleichgiltige Substrate, bei Leibniz als die thätigen Subjekte, bei jenen die Formen sich zu den Dingen als zufällige Modi, bei diesem als notwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten verhalten; es wird gezeigt, dafs die Materie (die passive Kraft) etwas Mannigfaltiges, Form- und Verhältnisloses sei, kein Ganzes ausmache, dafs erst durch die thätige Kraft Form, Ordnung, Einheit in ihr entstehe: von hier aus werden dann, worauf wir später kommen, auch die Bestimmungen Leibnizens über das Verhältnis von End- und wirkenden Ursachen verstanden u. s. w. u. s. w. Und alles dieses nur, aber wirklich nur auf Grund des einen Wortes: „forma substantialis"! Dies allein genügt schon, um dem Buche Fischers für einen Kenner der Quellen einen fremdartigen Charakter zu verleihen.

aber sie gehen nicht in dieselben ein. Die abgeleiteten Kräfte werden ferner häufig als Modifikationen der ersten bezeichnet — in welchem Sinne, erhellt aus dem Früheren (vgl. Abschn. 2 dieser Abtlg.). Was im besondern die abgeleitete aktive oder die bewegende Kraft betrifft, so ist sie das Streben (tendentia, conatus, nisus, impetus, effort u. a.) des bewegten Körpers, sich weiter zu bewegen (vgl. S. 86 f. und die dort angef. Beisp.) oder „der gegenwärtige Zustand der Bewegung, indem er zu dem folgenden strebt," „sie ist das, was in der Handlung" (d. h. der Bewegung) „momentan ist" 2, 262, 269 f.). Diese Kraft ist diejenige, deren Summe sich nach dem von Leibniz entdeckten Satze im Universum stets gleichbleiben soll (vgl. z. B. 4, 396—398 u. a.). Die abgeleiteten Kräfte sind endlich wie die Körper, denen sie zugehören, reine Phänomene. „Die Kräfte," sagt Leibniz, „welche aus Masse und Geschwindigkeit entstehen, sind abgeleitete und gehören zu den Aggregaten oder Phänomenen" (2, 251). „Die abgeleiteten Kräfte rechne ich zu den Phänomenen" (275). „Die abgeleiteten Kräfte der zweiten Materie, die Handlungen wie die Leiden, sind nur Aggregate und Phänomene" (306; ebenso 250 E., 281 Anm. u. a.). Übrigens heißen auch die der abgeleiteten aktiven, also der materiellen bewegenden Kraft entsprechenden veränderlichen Tendenzen und Handlungen innerhalb der einfachen Substanzen selbst zuweilen abgeleitete Kräfte im Gegensatz zu der beharrenden Substanz oder Kraft.

Zweite Abteilung.

Die weitere Ausgestaltung des Systems.

Erster Abschnitt.

Der Begriff der Substanz.

Wenn man den Leibnizischen Substanzbegriff verstehen will, so mufs man zunächst im Auge behalten, dafs die Substanz, wie dies ohne weiteres klar ist, mit der Kraft identisch ist. Dies hat man nun auch bisher allgemein gelehrt, aber in der näheren Bestimmung jenes Begriffes hat man fehlgegriffen. Denn da man die Kraft traditionell als etwas Thätiges, Veränderliches auffafste, so hat man auch die Substanz in erster Linie als ein thätiges Wesen definiert. Diese Definition ist indessen nicht richtig. Wie vielmehr die Kraft nicht etwas Veränderliches, sondern das unveränderliche Prinzip der Thätigkeit ist, so ist auch die Substanz nicht in erster Linie ein thätiges Wesen, sondern das Unveränderliche, Beharrende, welches alle künftigen veränderlichen Handlungen derselben in sich repräsentiert und diesen als ihr gemeinsames Subjekt zu Grunde liegt. Auch haben wir ja schon früher zahlreiche Belege dafür beigebracht, dafs dies in der That die vielfach ausgesprochene Meinung des Philosophen ist (vgl. dar. S. 126 ff.).

Allein wie man bisher annahm, dafs die Substanz wesentlich nur in einer Thätigkeit im allgemeinen bestehe, dafs aber die besondere Bestimmtheit der

letzteren für sie accidentell sei, ja in letzter Linie auf die Wirksamkeit Gottes zurückgeführt werden müsse*), so könnte man auch glauben, die Substanz sei nur etwas Beharrliches schlechthin, die besonderen Handlungen aber, welche in diesem Beharrlichen ausgedrückt sind, gehören nicht zu ihrem Begriffe. Dies wäre indessen ein Irrtum. Es war oben (S. 309 ff.) gezeigt worden, dafs die Monaden das Universum nicht blofs als ihre Vorstellung, als ihr Objekt in sich enthalten, sondern dafs sie selbst Repräsentationen, Spiegel des Universums sind. In gleicher Weise trägt nun selbstverständlich die Substanz auch ihren Entwicklungsgang nicht blofs als ihr Objekt in sich, sondern sie ist selbst eine Darstellung dieses Entwicklungsganges, sie ist selbst das im Keime und als Einheit, was dieser in der Entfaltung ist. Wäre derselbe nur das Objekt der Substanz, so könnte man ihn aus ihr hinwegdenken, ohne dafs die Substanz selbst dadurch aufgehoben würde, ohne dafs dem Wesen der Substanz dadurch Abbruch geschähe. Nun aber ist die Substanz selbst eine Repräsentation ihrer gesamten Zukunft; ihr eigenes Wesen besteht darin, alles, was ihr jemals geschehen wird, in einem unteilbaren Akte auszudrücken, sie ist überhaupt gar nichts weiter als ein Ausdruck ihrer ganzen Geschichte. Alle Prädikate, die je von ihr ausgesagt werden können, das geringfügigste nicht ausgenommen, sind deshalb wesentliche Bestandteile ihrer Natur, sie sind unauflöslich mit dieser verbunden und können weder durch Gott noch durch ein sonstiges Wesen von ihr getrennt oder geändert werden, ohne dafs die Substanz selbst aufgehoben wird. Die Substanz ist daher nicht etwas Beharrendes

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 106 f. und S. 153. An letzterer Stelle heifst es: „Die Monadenlehre zeigt in den einfachen Wesen die Grundbestandteile alles Seins auf; aber sie kann weder die individuelle Bestimmtheit jeder einzelnen Monade noch den Zusammenhang aller Monaden anders als durch die Voraussetzung erklären, dafs sie alle ein Ganzes bilden und jeder von ihnen ihre Natur und Entwicklung von Anfang an nach Mafsgabe dessen bestimmt sei (nämlich durch Gott), was die Rücksicht auf alle anderen und das Ganze fordert.“

schlechthin, sondern sie ist das ihrer Entwicklung entsprechende Beharrende; der Begriff der Substanz ist dieser, dafs sie eine vollständige Repräsentation ihres Entwicklungsganges ist.

Diese Sätze sind, wie man sieht, eine notwendige und unumgängliche Folgerung aus unserer bisherigen Darstellung, insbesondere auch aus dem, was wir oben über den Begriff der Repräsentation bemerkt haben. In der That zeigen schon die blofsen Worte, die Monaden seien Repräsentationen, Ausdrücke, Bilder, Spiegel des Universums u. dgl. mit Evidenz, dafs dieselben wesentlich auf die Welt bezogen sind, dafs der gesamte Weltverlauf, wie er sich von ihrem Gesichtspunkte aus darstellt, und mithin überhaupt alles, was ihnen jemals geschieht, zu ihrem Begriffe gehört. Ebendies geht aus den zahlreichen Angaben Leibnizens hervor, die Substanzen seien repräsentative Prinzipien, es sei ihre Natur, ihr Wesen, ihren Körper und die äufseren Dinge in Gemäfsheit dieses Körpers auszudrücken u. dgl. m. Auch werden sich die unzweideutigsten Beweise dafür aus der jetzt folgenden Erörterung über die individuelle Substanz sowie aus den späteren Abschnitten, vornehmlich aus demjenigen ergeben, welcher sich mit der sogenannten prästabilierten Harmonie beschäftigt. Wir können daher hier von besonderen Belegen absehen.

Zweiter Abschnitt.

Die individuelle Substanz.

Leibniz stellt an die Spitze seiner frühesten monadologischen Schrift, des sogenannten „metaphysischen Diskurses", den Satz von der individuellen Substanz. Er entwickelt zunächst den Begriff einer solchen Substanz und leitet dann aus diesem sein gesamtes System ab. Auch in dem an den „Diskurs" sich anschliefsenden Briefwechsel mit Arnauld macht der Philosoph diesen Begriff zu dem beherr-

schenden Mittelpunkt seiner Erörterungen. Diese Thatsachen erheischen eine Erklärung.

Vor allem müssen wir uns darüber klar werden, worin das Wesen der individuellen Substanz nach Leibniz besteht. An sich würde es freilich einer solchen Klarstellung gar nicht bedürfen, da der Philosoph sich an den genannten Orten hinlänglich deutlich über diese Frage ausgesprochen hat. Da jedoch bisher auch dieser Punkt mifsverstanden, vollständig mifsverstanden worden ist, so können wir uns doch einer besonderen Auseinandersetzung nicht entschlagen.

Die bisherigen Darstellungen pflegen nämlich unter den prinzipiellen Bestimmungen des Systems auch den Satz aufzuführen, dafs die Elemente der Dinge individuelle Wesen seien; man mifst demselben sogar eine ganz hervorragende Bedeutung bei, man erklärt, es sei die Grundtendenz der Monadenlehre, im Gegensatz zu der Cartesianischen Schule die Substantialität der Individuen wiederherzustellen, ja man entwickelt bisweilen das ganze System oder doch die wichtigsten Thesen desselben aus dem Begriff des Individuums. Unter einer individuellen Substanz versteht man aber allgemein eine Einzelsubstanz, d. h. also eine neben einer Vielheit anderer Substanzen existierende und von diesen getrennte und unterschiedene Substanz. Und wenn man also sagt, die Grundbestandteile der Welt seien nach Leibniz Individuen, so hat das keine andere Bedeutung, als dafs die Welt aus Einzelsubstanzen in diesem Sinne bestehe. Und diese angebliche Lehre Leibnizens pflegt man dann aus dem Wesen der Kraft oder, was ja traditionell damit zusammenfällt, der Thätigkeit abzuleiten. Nachdem man nämlich aus der Thatsache der körperlichen Erscheinungen die Existenz von Kräften in der Natur nachgewiesen hat, fügt man hinzu, jedes thätige Wesen sei notwendig ein Einzelwesen; thätige Kraft und Individualität seien Wechselbegriffe, und mithin müsse die Substanz als Individuum gedacht werden.

Schon diese Ableitung ist indessen willkürlich; sie findet

sich nicht in den Quellen. Man glaubt sich dabei allerdings auf mehrere Äufserungen Leibnizens stützen zu können. Dieselben haben indessen durchgängig einen andern Sinn, als man ihnen untergelegt hat. Die Hauptrolle spielt hierbei eine schon früher von uns zitierte Stelle aus der Abhandlung: „De ipsa natura etc.". Leibniz erörtert in derselben, wie man sich erinnern wird, unter anderem die Frage, ob die Kreaturen aus sich selbst heraus thätig sind. Er bejaht dieselbe, indem er darauf hinweist, dafs eine Thätigkeit ohne ein Subjekt, ein Beharrendes, welches dieselbe ausübt, überhaupt nicht möglich sei, und spricht sich dabei so aus: „Soweit ich den Begriff der Handlung verstanden habe, folgt aus ihr, dafs alle Handlungen irgendwelchen Subjekten zukommen (actiones esse suppositorum). Und dies ist so wahr, dafs man es auch umkehren kann, indem nicht nur alles, was handelt, eine besondere Substanz (substantia singularis) ist, sondern auch jede besondere Substanz ununterbrochen handelt" (4, 509). Und diese Worte sollen nun bedeuten, dafs jedes thätige Wesen eine Einzelsubstanz, ein Individuum sei und umgekehrt! Allein das würde ja gar nicht in den Zusammenhang passen. Sie können nur den Sinn haben, dafs jede Handlung ein Subjekt, ein Substrat, ein Beharrendes voraussetze, und jedes Subjekt beständig handle, welcher letztere Satz vollkommen klar wird, sobald man bedenkt, dafs dieses Subjekt mit der Kraft identisch und die Kraft, wie Leibniz noch kurz vorher betont, niemals ein leeres Vermögen ist, sondern immer auch noch ein Streben zur Thätigkeit enthält und wirklich thätig ist. Von der individuellen Substanz ist daher hier schlechterdings keine Rede, und wenn man dennoch etwas Derartiges in Leibnizens Worten hat finden wollen, so hat man dies eben selbst erst in sie hineingelegt. Nicht anders steht es mit den sonstigen Belegen, die man beigebracht hat. Dieselben haben alle keine Beziehung zu dem vorliegenden Gegenstand*). Die

*) In der Gesch. d. d. Phil. S. 107 Anm. wird eine ganze Reihe von Belegen angeführt. Diese Anführungen aber erklären sich zum Teil

bisherige Begründung der Individualität der Leibnizischen Substanz ist daher verfehlt; in dem gesamten Umfange der Quellen findet sich keine Stelle, welche dieselbe unterstützen könnte, und sie kann sich auch nicht finden, weil Leibniz, wie wir sogleich hören werden, mit einer individuellen Substanz überhaupt etwas anderes bezeichnet, als man gewöhnlich gemeint hat. Übrigens ist diese Begründung auch an sich unmöglich. Denn der Satz, dass jedes thätige Wesen

überhaupt nur daraus, dafs hier der Begriff der Einzelsubstanz demjenigen der einfachen Substanz schlechtweg gleichgestellt wird (wie sich dies auch in den meisten anderen Darstellungen findet), sodafs der Satz, jedes thätige Wesen sei eine Einzelsubstanz und umgekehrt, unmittelbar mit dem anderen zusammenfällt, jedes thätige Wesen sei eine einfache Substanz und umgekehrt. Indessen scheint mir eine solche Gleichstellung nicht nur quellenwidrig, sondern vor allem auch an sich unhaltbar. Unter einer einfachen Substanz versteht man etwas anderes als unter einer Einzelsubstanz: auch folgt aus der Einfachheit einer Substanz durchaus noch nicht, dafs dieselbe eine Einzelsubstanz sei. Warum sollte es denn nicht blofs e i n e einfache Substanz geben können? (Denn die Einzelsubstanz erfordert doch ihrem Begriffe nach eine Vielheit von Substanzen.) Aus dem blofsen Begriff der Einfachheit würde sich dies niemals als unmöglich erweisen lassen. Unter diesen Umständen bleiben von den angegebenen Stellen nur noch zwei von Belang übrig: auch diese aber gehören nicht hierher. Die erste derselben ist nämlich ebenfalls der Abhandlung: „De ipsa natura etc." entnommen und lautet so (auch sie wurde schon früher zitiert): „So wenig vermehrt man den Ruhm Gottes, indem man das Idol der Natur aufhebt, dafs man vielmehr Gott selbst zur Natur der Dinge machen zu wollen scheint, da das, was nicht handelt, was der aktiven Kraft entbehrt, was der Unterscheidbarkeit (discriminabilitas) beraubt wird, keine Substanz sein kann" (4, 515). Wenn Leibniz hier von der Unterscheidbarkeit spricht und andeutet, dafs eine solche ohne aktive Kraft, ohne Thätigkeit nicht möglich sei, so bezieht er sich damit auf die vorhergehende Erörterung. Er zeigte in dieser, dafs, wenn die Bewegung nur eine successive Veränderung des Ortes sei, wenn man dem bewegten Körper nicht auch ein Streben nach Ortsveränderung und mithin eine aktive Kraft als das Prinzip dieses Strebens zugestehe, die verschiedenen Zustände der Bewegung nicht voneinander unterschieden werden könnten und dafs es mithin überhaupt keinen Unterschied in den Dingen geben würde. Allein damit, dafs ohne die Annahme einer thätigen Kraft keine Unterschiede existieren würden, ist doch noch keineswegs gesagt, dafs alles, was thätig ist, eine von anderen unterschiedene Substanz, eine Einzelsubstanz sein müsse: es würde sich vielmehr sehr wohl ein thätiges Wesen denken lassen, das nicht eine Einzelsubstanz ist. Das Gleiche gilt von der zweiten Stelle (6, 598). Übrigens wird die vorliegende Frage in der Gesch. d. d. Phil. in einer von unserer obigen Darstellung etwas abweichenden Weise behandelt; ich habe mich an die gebräuchlichste Darstellung gehalten.

ein Individuum sein müsse, ist unrichtig. Als ob nicht auch eine Substanz, welche nicht ein Individuum ist, thätig sein könnte! Als ob nicht auch Gott, der doch schwerlich ein Individuum genannt werden kann, nach Leibniz selbst eine thätige Substanz wäre*)!

Allein der Begriff der individuellen Substanz — und hiermit kommen wir zur Hauptsache — ist bisher überhaupt falsch gefafst worden. Die vorher genannten Schriften, in welchen der Philosoph eine Definition dieses Begriffes giebt, zeigen es deutlich. Um diese Definition zu verstehen, erinnern wir uns zunächst daran, dafs der Philosoph sich kein Handeln und Leiden denken kann ohne ein Beharrendes,

*) Auch Fischer leitet den Satz, dafs die Monaden Einzelsubstanzen, Individuen sind, aus ihrer Thätigkeit ab: „Wie nämlich jede Thätigkeit," sagt er, „eine bestimmte Handlung ist, so ist ihr Subjekt eine bestimmte, von anderen unterschiedene einzelne Substanz: Diese Bestimmungen sind für Leibniz geradezu Wechselbegriffe" (S. 334). „Es leuchtet ein," bemerkt er kurz danach, „dafs mit der Selbstthätigkeit auch die Selbstunterscheidung unmittelbar verknüpft ist, dafs die erste nicht gedacht werden kann ohne die zweite, dafs beide in einem und demselben Akt ein und dasselbe Wesen ausdrücken" (S. 335). Später aber setzt er auseinander, dafs die Monaden nur durch die passive Kraft oder die Materie zu Individuen werden (S. 358 ff.). Um nämlich die Annahme einer passiven Kraft zu begründen, erklärt er: „Ein solches Prinzip (eine passive Kraft) folgt aus dem Begriff der Monaden. Dieselben sind eigentümliche Substanzen oder Individuen. Um diesen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche Kraft. Wären die Monaden reine Geister, so wären alle einander gleich. Dafs sie es nicht sind, sondern Individuen (Substanzen von körperlicher Energie), daraus folgt ihre Verschiedenheit. So wenig ohne diese Verschiedenheit die Monaden gedacht werden können, so wenig läfst sich diese ursprüngliche Verschiedenheit ohne das Prinzip der Materie erklären." Das scheint mir ein vollendeter Widerspruch zu sein. Folgt die Individualität der Monaden daraus, dafs sie thätige Kräfte sind, dann kann sich dieselbe nicht erst durch die passive Kraft konstituieren; werden aber die Monaden erst durch die passive Kraft zu Individuen, dann kann ihre Individualität nicht schon damit gegeben sein, dafs sie thätige Kräfte sind. — Übrigens ist gerade Fischers Darstellung diejenige, welche, wie ich oben sagte, das ganze System oder doch wenigstens die wichtigsten Sätze desselben aus dem Begriff des Individuums ableitet. Trotzdem ist freilich auch er in keine nähere Untersuchung darüber eingegangen, was eigentlich Leibniz unter diesem Begriffe versteht, sondern hat denselben so übernommen, wie er sich auf Grund einer zweihundertjährigen Tradition einmal festgesetzt hat. Da nun dieser Begriff, wie wir sehen werden, von Grund aus falsch ist, so ist leicht zu sehen, dafs damit das ganze Gebäude des Leibnizischen Systems, wie er es sich denkt, zusammenfällt.

ein Subjekt, welchem dasselbe zukommt. Die individuelle Substanz ist nämlich in erster Linie ein Wesen, welches handelt und leidet, und zwar das Beharrende, das Subjekt, welchem wir diese Attribute beilegen. Näher aber ist sie dasjenige Subjekt, welchem wir individuelle Prädikate zuteilen können. Diese Definition ist indessen nur nominal und darum ungenügend. Denn soll das Zuteilen von Prädikaten ein objektives Verhältnis bezeichnen, so müssen dieselben in dem Begriff des Subjektes begründet sein; jedes wahrhafte Prädikat mufs in dem Subjekt, von welchem es ausgesagt wird, eingeschlossen sein. Die individuelle Substanz ist daher diejenige, aus deren Begriff sich nicht nur die allgemeinen, sondern auch alle besonderen, individuellen Prädikate, die ihr zugeschrieben werden können, überhaupt alles, was ihr jemals geschehen kann, alle Bedingungen, welche zu ihrer Existenz in irgend einem Zeitpunkte erforderlich sind, die Materie, der Ort, die Zeit und alle anderen Umstände bis ins kleinste Detail hinein ableiten lassen.

„Da die Handlungen und Leiden," sagt Leibniz, „der individuellen Substanz zukommen (die Handlungen gehören den Subjekten [actiones sunt suppositorum]), so ist es notwendig, zu erklären, was eine solche Substanz ist. Es ist sehr wahr, dafs man, wenn mehrere Prädikate einem und demselben Subjekte zugeteilt werden können und wenn das Subjekt keinem anderen zugeteilt werden kann, dieses eine individuelle Substanz nennt; aber eine solche Erklärung ist nur nominal. Man mufs also erwägen, was das heifst, einem Subjekt wahrhaft zugeteilt werden. Nun mufs jede wahrhafte Aussage in der Natur der Dinge einen Grund haben. Das Subjekt mufs daher immer die Prädikate einschliefsen, sodafs derjenige, welcher den Begriff des Subjekts vollkommen verstehen würde, auch wissen würde, dafs die Prädikate ihm zukommen. Dies vorausgesetzt, können wir sagen, dafs die Natur einer individuellen Substanz die ist, einen so vollständigen Begriff zu haben, dafs er genügt,

um sämtliche Prädikate des Subjekts, welchem dieser Begriff zugeteilt wird, daraus zu verstehen und abzuleiten. Anstatt dafs das Accidens ein Wesen ist, dessen Begriff nicht alles einschliefst, was man dem Subjekt zuteilen kann, dem man diesen Begriff zuteilt. So ist die Eigenschaft König, welche Alexander dem Grofsen zukommt, für ein Individuum nicht hinlänglich bestimmt und schliefst nicht die anderen Qualitäten desselben Subjekts ein, anstatt dafs Gott, indem er den individuellen Begriff oder die Häcceität Alexanders sieht, darin den Grund für alle Prädikate sieht, welche wahrhaft von ihm ausgesagt werden können" (4, 432 f). Die weiteren Belege für die obige Darstellung brauchen wir wohl nicht wörtlich anzuführen. Vgl. 2, 19 f, 23, 37—46, 49—56.

Wir können indessen der Definition Leibnizens, um sie dem Verständnis näher zu bringen, noch eine etwas andere Form geben. Eine Substanz, aus deren Begriff ihre gesamte Entwicklung folgt, ist offenbar identisch mit derjenigen, zu deren Begriff oder Wesen alles gehört, was je von ihr ausgesagt werden kann, welcher alle ihre individuellen Begebenheiten wesentlich sind, von der auch nicht das geringste Ereignis, welches ihr irgend einmal zustofsen wird, getrennt oder hinweggedacht werden kann, ohne dafs sie selbst vernichtet wird, in welcher niemals an die Stelle auch des unscheinbarsten Prädikats, das ihr im Laufe der Zeit zukommen wird, ein anderes gesetzt, in der in keiner Beziehung je etwas geändert werden kann, auch nicht durch Gott, ohne dafs sie selbst aufgehoben wird. Ein solches Wesen versteht Leibniz unter einer individuellen Substanz, nicht aber versteht er darunter, wie es die Tradition will, ein Einzelwesen. Allerdings ist die individuelle Substanz des Philosophen auch ein Einzelwesen, aber deshalb besteht doch der Begriff derselben nicht darin, ein Einzelwesen zu sein. Wenn man dies dennoch behauptet, so ist das eine Erfindung der Interpreten des Philosophen, die in den Quellen auch nicht den geringsten Grund hat, nicht mehr und nicht minder.

Man sieht nun hieraus, dafs die individuelle Substanz genau dasselbe ist, was Leibniz sonst als Substanz oder Kraft im allgemeinen zu bezeichnen pflegt; denn die Substanzen des Philosophen sind ja ihrem Begriffe nach, wie wir früher hörten, Repräsentationen ihres gesamten Entwicklungsganges (vgl. S. 328 f.). Ist aber dies der Fall, so müssen wir notwendig fragen, warum der Philosoph in den (S. 329 E.) genannten Schriften überhaupt von der Bestimmung der individuellen Substanz und nicht vielmehr von derjenigen der Substanz schlechthin ausgeht. Man hätte erwarten sollen, dafs er dieselben mit einer Definition des Substanzbegriffes, wie er ihn durch seine früheren Untersuchungen gewonnen hatte und wie wir ihn im vorigen Abschnitte bestimmten, begann und dafs er höchstens dann aus dieser Definition die Folgerung zog, dafs seine Substanzen also individueller Natur seien. Wenn er aber statt dessen die individuelle Substanz als solche zu seinem Ausgangspunkt nimmt, so mufs dies einen besonderen Grund haben.

Indem nämlich Leibniz die individuelle Substanz zum Prinzip seines Systems macht, verneint er damit offenbar einen ganz bestimmten anderen Substanzbegriff; er sagt eben damit, dafs er nicht irgendwelche bestimmten anderen Substanzen, die er gerade im Auge hat, sondern individuelle Substanzen aufstellen wolle. Nun hat es aber keinen Sinn, Gedanken zu verneinen, zurückzuweisen, die von niemandem ausgesprochen worden sind. Der Philosoph richtet sich also gegen bestimmte Systeme, die nicht individuelle Substanzen für das wahrhaft Seiende gehalten haben.

Welches diese Systeme aber sind, läfst sich mit voller Sicherheit aus dem Begriffe der individuellen Substanz ersehen. Würde sich dieser Begriff mit demjenigen des Einzelwesens als solchen decken, wie man bisher wollte, dann würden wir urteilen müssen, Leibniz wende sich gegen den Spinozismus. Denn eine Lehre, welche das Einzelwesen,

das heifst also, wie oben bemerkt wurde, das neben einer Vielheit anderer Substanzen existierende und von diesen getrennte Wesen als ihr Prinzip proklamiert, würde eben nur zu derjenigen Lehre den Gegensatz bilden können, welche blofs eine Substanz anerkennt und alles Einzelsein in dieser aufgehen läfst. Thatsächlich faſst man denn auch gewöhnlich die Betonung der individuellen Substanz seitens Leibnizens als eine bewufste Reaktion gegen den Pantheismus Spinozas auf. Nun besteht aber die Natur der individuellen Substanz vielmehr darin, dafs sich aus ihrem Begriffe alles ableiten läfst, was ihr jemals geschehen wird. Daher kann der Satz von der individuellen Substanz nicht gegen dasjenige System gerichtet sein, welches blofs eine Substanz gelten läfst, sondern schlechterdings nur gegen dasjenige, welches blofs solche Substanzen, aus deren Begriff nicht alles, was ihnen je zugeschrieben werden kann, sondern nur ein Teil davon, nur die allgemeinen Prädikate folgen, welches mit anderen Worten blofs allgemeine Substanzen gelten läfst.

Das ist eine notwendige, ganz unabweisliche Folgerung. Individuell ist eben diejenige Substanz, welche für alle Prädikate, die ihr beigelegt werden können, den Grund bildet; ihr Gegensatz kann also nur in derjenigen Substanz gefunden werden, welche nicht für alle, sondern nur für die allgemeinen Prädikate den Grund bildet. Leibniz weist selbst an derjenigen Stelle, an der er zuerst die Definition der individuellen Substanz giebt, ausdrücklich darauf hin, indem er der individuellen Substanz die Accidenzien, d. h. eben die den Dingen zukommenden allgemeinen Prädikate, wie die Gattungsbegriffe, gegenüberstellt. Er sagt ja, wie wir schon hörten, im Gegensatz zu der individuellen Substanz: „Das Accidenz dagegen ist ein Wesen, dessen Begriff nicht alles einschliefst, was man dem Subjekte zuteilen kann, dem man diesen Begriff zuteilt. So ist die Eigenschaft König, welche Alexander dem Grofsen zukommt, für ein Individuum nicht hinlänglich bestimmt und schliefst

nicht die anderen Qualitäten desselben Subjekts ein, anstatt dafs Gott, indem er den individuellen Begriff oder die Hăcceität Alexanders sieht, darin den Grund für alle Prädikate sieht, welche wahrhaft von ihm ausgesagt werden können" (4, 433). Auch sonst stellt der Philosoph der individuellen Substanz die allgemeinen Formen, die Gattungsbegriffe entgegen. So heifst es: „Der Begriff einer Art schliefst nur ewige oder notwendige Wahrheiten ein, aber der Begriff eines Individuums schliefst alles ein, was sich auf die Existenz der Dinge und auf die Zeit bezieht. Auch ist der Begriff der Kugel im allgemeinen unvollständig oder abstrakt, d. h. man betrachtet darin nur die Essenz der Kugel im allgemeinen, ohne auf die besonderen Umstände Rücksicht zu nehmen, und folglich schliefst sie keineswegs das ein, was zu der Existenz einer bestimmten Kugel gehört; aber der Begriff der Kugel, welche Archimedes auf sein Grab setzen liefs, ist vollständig und mufs alles einschliefsen, was dem Subjekt dieser Form zugehört. Deshalb geht in die individuellen Betrachtungen, die es mit den besonderen Dingen zu thun haben, aufser der Form der Kugel auch die Materie ein, aus der sie gemacht ist, der Raum, die Zeit und die anderen Umstände u. s. w." (2, 39; ebso. 49). „Der Begriff des Ich im besondern und jeder anderen individuellen Substanz ist unendlich viel inhaltvoller als ein Artbegriff, wie derjenige der Kugel, welcher nur unvollständig ist und nicht alle Umstände in sich schliefst, welche notwendig sind, um zu einer bestimmten Kugel zu kommen. Um zu verstehen, was das Ich ist, genügt es nicht zu sagen, dafs ich mich als eine Substanz fühle, welche denkt, sondern man müfste auch deutlich begreifen, was mich von allen anderen möglichen Geistern unterscheidet. Aber ich habe davon nur eine konfuse Erfahrung. Das macht, dafs, obwohl es leicht ist zu urteilen, dafs die Gröfse des Durchmessers nicht in dem Begriff einer Kugel im allgemeinen enthalten ist, es nicht so leicht ist, zu beurteilen, ob die Reise, die ich im Sinne habe, in meinem

Begriff eingeschlossen ist" (52 f; ebso. 45 f). „Sie sagen, mein Herr, mit Recht, dafs es nicht möglich ist, mehrere mögliche Adame zu begreifen, indem Sie nämlich Adam für eine einzelne Natur nehmen. Allein wenn ich von mehreren Adamen sprach, so nahm ich Adam nicht für ein bestimmtes Individuum, sondern für eine unter der Form der Allgemeinheit begriffene Person, unter Umständen, welche Adam nicht hinlänglich zu einem Individuum bestimmen, wie wenn man Adam für den ersten Menschen nimmt, den Gott in einen Garten setzte . . . . . Aber alles das bestimmt ihn nicht genügend, und es würde mehrere Individuen geben, welchen alles dieses zukommen würde . . . . . Was einen einzelnen Adam bestimmt, mufs absolut alle sogenannten Prädikate einschliefsen, und das ist dieser vollständige Begriff, welcher das Allgemeine zu einem Individuum bestimmt" (54; und überhaupt 37—46 u. 49—56). Und in einer späteren Abhandlung sagt der Philosoph: „Dies ist der Unterschied zwischen den allgemeinen und den individuellen Substanzen (substances universelles et individuelles), dafs in dem Begriffe der letzteren auch die zufälligen Prädikate eingeschlossen sind" (7, 312 A). Vgl. auch 6, 346, 390, und vielleicht noch öfter.

Die Hervorhebung der individuellen Substanz seitens Leibnizens zielt also nicht gegen den Cartesianismus oder gar den Spinozismus, wie man geglaubt hat, sondern gegen diejenigen Systeme, welche blofs den allgemeinen Substanzen, blofs den allgemeinen Formen der Dinge wahrhafte Realität zusprechen. Nun, solche allgemeinen Substanzen sind bekanntlich von den grofsen Denkern des Altertums, von einem Plato und Aristoteles aufgestellt und von den Scholastikern übernommen worden, und so sehen wir uns durch die denkbar einfachste und einleuchtendste Überlegung zu einem Resultate gedrängt, das mit unseren früheren Ergebnissen in einer überraschenden Übereinstimmung sich befindet: Indem Leibniz die individuelle Substanz an die Spitze seines Systems stellt, zeigt er, dafs dasselbe die Tendenz hatte, die allge-

meinen Substanzen des Altertums und der Scholastik zu beseitigen.

Und damit beantwortet sich die obige Frage, wie der Philosoph dazu kam, in seiner monadologischen Erstlingsschrift von der individuellen Substanz seinen Ausgangspunkt zu nehmen, höchst einleuchtend. Leibniz ging, wie wir aus dem Früheren wissen, an die Bildung seines Systems in der Absicht, die antike formalistische mit der modernen mechanischen Weltanschauung zu versöhnen, und er stellte sich daher das Problem, ob nicht alle Einzelphänomene der Natur mit den Neueren allerdings rein mechanisch erklärt werden können und müssen, aber die Prinzipien des Körpers und seiner Eigenschaften selbst, des Mechanismus selbst nach dem Vorgange der Alten in den substantiellen Formen gesucht werden müssen. Damit aber war es von selbst gegeben, dafs, während die Substanzen der Alten nur die Prinzipien für die allgemeinen Formen der Dinge, nur die Gattungsbegriffe darstellten, allgemeiner Natur waren, die Leibnizischen Substanzen die Prinzipien für die materiellen, konkreten Dinge selbst und mithin individueller Natur sein mufsten. Die Tendenz, das Altertum durch die neuere Wissenschaft zu ergänzen, fiel daher unmittelbar mit der anderen zusammen, an die Stelle der Prinzipien für die blofsen Formen der Dinge Prinzipien für die wirklichen und darum individuellen Dinge selbst, für den Körper, die Bewegung und den Widerstand, für die thatsächlichen Vorgänge in der Welt zu setzen, kurz, die abstrakten, allgemeinen Substanzen eines Aristoteles durch konkrete, individuelle Substanzen abzulösen. Von derartigen Grundgedanken aus unterzog er dann den Begriff der Bewegung einer eingehenden Untersuchung. Er fand, dafs das Prinzip derselben in der Kraft, in einer Substanz bestehe, welche die gesamte Thätigkeit des Körpers in einem Akte repräsentiert. Diese Kraft, diese Substanz war also die individuelle Substanz, die er suchte. Es war mithin ganz natürlich, dafs er seinem „metaphysischen Diskurs“ nicht die Definition der

Substanz überhaupt, sondern diejenige der individuellen Substanz zu Grunde legte.

In den späteren Schriften verschwindet dann der Ausdruck „individuelle Substanz", oder er erscheint wenigstens nur sehr selten (besonders in dem wichtigen „specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis", 7, 309—318). Leibniz spricht da fast immer nur von einer Substanz schlechthin. Wie er nämlich zu diesen Schriften durchgehends durch Fragen, Bedenken und Einwürfe zeitgenössischer Gelehrter veranlafst wurde, so handelte es sich für ihn hier überall darum, die Resultate seiner Monadenlehre vom Standpunkte der modernen Philosophie aus darzustellen und zu erläutern, und diesem Standpunkte war natürlich jene auf das Altertum gerichtete Tendenz Leibnizens fremd; es war daher von selbst gegeben, dafs dieselbe je länger, je mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, die „Substanz" schlechthin an die Stelle der „individuellen Substanz" trat. An den vorherigen Auseinandersetzungen wird dadurch selbstverständlich nicht das Geringste geändert.

Dritter Abschnitt.

Die Thätigkeit der Monaden als Folge ihrer Natur. Die Monaden als Ausdrücke des gesamten Universums.

Die Substanz ist zunächst etwas Beharrliches. Als solches ist sie ein Akt, und zwar derjenige, welcher ihre gesamte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich repräsentiert. Allein dieser Akt ist ein blofses Vermögen, aus dem noch keine Handlung hervorgeht. Das Prinzip der zeitlichen Thätigkeit der Substanz besteht vielmehr in einem Streben. Der Gegenstand dieses letzteren ist die Verwirklichung desjenigen Zieles, zu welchem die Entwickelung der Substanz, so wie sie in jenem Akte angelegt ist, hinführt. Ist aber das Streben auf das Ziel der Entwickelung der Substanz gerichtet, so ist es zugleich auch auf alle diejenigen Handlungen ge-

richtet, welche in derselben begriffen sind, da ja ohne diese jenes Ziel nicht erreichbar wäre (vgl. dar. S. 101 ff.). Aus dieser primitiven Tendenz, welche alle besonderen Tendenzen in sich enthält, ergiebt sich also die gesamte Thätigkeit der Substanz. Mithin sind alle ihre Zustände eine Folge ihres ursprünglichen Zustandes, jeder gegenwärtige eine Folge aller vorhergehenden und jeder zukünftige eine Folge ihres gegenwärtigen. Die Gegenwart der Substanz geht jederzeit mit ihrer Vergangenheit und Zukunft schwanger. Leibniz leitet diese bekannten Bestimmungen ausdrücklich aus dem Begriffe der Substanz ab (so 2, 57, 113 E. u. a.) und sagt, sie seien derselben wesentlich oder sie liegen in ihrer Natur (z. B. 4, 518, 521, 579; 2, 282, 503; 6, 610,22 u. a.). Indessen dürfen dieselben nicht mifsverstanden werden. Wie das Streben der Monaden anderer Art ist als das Streben des bewegten Körpers, wie es wesentlich ein Begehren ist, so gehen auch ihre Zustände nicht mechanisch aus ihrem Anfangszustande hervor, und sie gehen nicht notwendig aus demselben hervor, wie dies allerdings bei dem bewegten Körper der Fall ist, sondern sie resultieren in der Weise auseinander, wie in einem begehrenden, zweckthätigen Wesen aus einer Begierde die Gesamtheit aller derjenigen Handlungen resultiert, welche diese Begierde am wirksamsten zu befriedigen scheinen, d. h. mit Freiheit. Jeder gegenwärtige Zustand der Substanzen ist eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes, aber eine zufällige und freie Folge desselben, wie Leibniz besonders hervorzuheben pflegt (z. B. 2, 57; 4, 475 u. ö.). Vollkommen klar wird dies aber erst durch unsere späteren Erörterungen über die Freiheit werden. Hier mufsten wir nur deshalb diese Dinge streifen, weil die angegebenen Sätze Leibnizens zu leicht einem für die Auffassung des ganzen Systems unheilvollen Mifsverständnis ausgesetzt sind.

Wie ferner die Monaden ihre Vergangenheit und Zukunft ausdrücken, so drücken sie auch das gesamte Univer-

sum aus. Leibniz begründet diesen letzteren Satz damit, daſs die Welt vollständig mit der Materie erfüllt und diese ins Unendliche gleichmäſsig geteilt sei, mithin selbst die unscheinbarste Bewegung ihre Wirkung auf sämtliche Körper erstrecken müsse. Jede Substanz stellt ja doch nach dem Früheren die Welt gemäſs den Eindrücken dar, welche dieselbe in ihrem Leibe hervorbringt; teilt sich also jedwede Bewegung und Veränderung in dieser Welt allen Körpern mit, so muſs notwendig auch der Leib der einzelnen Substanz von jeder dieser Bewegungen afficiert werden, woraus dann folgt, daſs sie alles, was in dem Universum vorgeht, das gesamte Universum wahrnehmen muſs.

„Die geringste Bewegung," sagt der Philosoph, „teilt sich ebensoweit mit, als sich die Materie erstreckt; wenn man die Natur der Bewegung und der Materie betrachtet, überzeugt man sich davon" (2, 45). „Wegen der Kontinuität und der Teilbarkeit der ganzen Materie erstreckt die geringste Bewegung ihre Wirkung auf die benachbarten Körper und folglich ins Unendliche von Nachbar zu Nachbar, aber in entsprechendem Maſse" (112). „Setzt man die Vielheit der Welt und die gleichmäſsige Teilbarkeit der Materie voraus, so folgt aus den Gesetzen der mannigfachen Bewegung, daſs jeder Punkt von jedem anderen angebbaren Punkt wegbewegt wird" (300). „Da die Körper teilbar und sogar ins Unendliche wirklich geteilt sind und alles davon voll ist, so folgt, daſs der geringste Körper einen Eindruck von der geringsten Veränderung aller anderen erhält, so entfernt und klein sie auch sein mögen" (4, 557). „Wegen der Vollheit der Welt ist alles verbunden, und handelt jeder Körper auf jeden anderen je nach der Entfernung" (6, 599). „Da alles voll ist und im Vollen jede Bewegung eine Wirkung auf die entfernteren Körper nach Maſsgabe der Entfernung ausübt, sodaſs jeder Körper nicht bloſs von denjenigen, welche ihn berühren, afficiert wird, sondern auch von denjenigen, welche diesen wieder berühren, so folgt, daſs diese Kommunikation auf jede beliebige Entfernung erfolgt. Mithin fühlt jeder

Körper alles mit, was in dem Universum vorgeht“ (617, 61 u. 62; ebenso 7, 311, 317 f., 542, 567 u. a.).

Gesteht man dem Philosophen die absolute Vollheit der Welt und die kontinuierliche, gleichmäfsige Geteiltheit der Materie zu, hält man es für ausgeschlossen, dafs die Welt aus einzelnen Systemen besteht, die, trotz ihrer Verkettung miteinander im allgemeinen, doch noch ein besonderes Dasein führen, doch noch Bewegungen zulassen, welche ihnen allein eigen sind, so wird man allerdings seinen Folgerungen die Zustimmung nicht versagen können. Es scheint dann in der That undenkbar, dafs irgend eine Bewegung möglich sein sollte, deren Folgen sich nicht auf die ganze Welt erstrecken, dafs irgend eine Veränderung sollte unterbleiben oder anders sein können, ohne dafs der Zustand der gesamten Welt dadurch alteriert würde. Dennoch dürfte dies nicht der einzige, vielleicht nicht einmal der ursprüngliche Grund für die Bestimmung gewesen sein, dafs die Monaden das ganze Universum vorstellen.

Dieselbe wird nämlich durch die Voraussetzungen der Monadenlehre mit Notwendigkeit gefordert. Dieses System geht ja, wie wir früher dargelegt haben, nicht von der Annahme aus, dafs unsere Vorstellungen die Erscheinungen einer an sich bestehenden Welt, sondern von der anderen, dafs die äufseren Dinge selbst in uns repräsentiert seien. Würden nun unsere Vorstellungen die Erscheinungen, die Wirkungen realer Substanzen sein, so liegt es auf der Hand, dafs wir keineswegs das gesamte Universum vorzustellen brauchten; denn es wäre ja sehr wohl denkbar, dafs eine mehr oder minder grofse Anzahl jener Substanzen überhaupt keine Wirkung auf uns ausübte, mit ihren Veränderungen gar nicht unsere Organe träfe, mithin auch nicht von uns bemerkt werden könnte. Eben deshalb pflegt man ja auch in der That gemeinhin anzunehmen, dafs wir nicht alle Vorgänge in der Welt wahrnehmen; ja, dieser Satz gilt dem gewöhnlichen Verstande als so selbstverständlich, dafs ihm das Gegenteil als eine Absurdität erscheint. Ganz anders

stellt sich aber die Sache von Leibnizens Standpunkte aus dar, wonach unsere Vorstellungen nicht die Erscheinungen unabhängig von uns existierender Substanzen bezeichnen, sondern die äufseren Dinge selbst, die Objekte selbst in uns repräsentiert sind. Denn sind die äufseren Dinge selbst, die Objekte selbst in uns repräsentiert, so können wir natürlich nicht blofs von einem Teile des Universums, sondern wir müssen notwendig von dem gesamten Universum eine Perzeption haben, da ja alle Teile desselben ganz in gleicher Weise zu den äufseren Dingen, zu den Objekten gehören, die äufseren Dinge aber eben selbst in uns repräsentiert sein sollen. Mit der Prämisse, dafs wir nicht die Erscheinungen eines Realen vorstellen, sondern dafs die Aufsenwelt selbst in uns ausgedrückt sei, ist es daher unmittelbar gegeben, dafs wir die ganze Welt vorstellen müssen.

Wie unvermeidlich dieser Satz unter einer solchen Voraussetzung ist, ergiebt sich vielleicht noch einleuchtender und augenfälliger aus den Konsequenzen der letzteren. Weil nämlich dem System die Anschauung zu Grunde liegt, dafs die äufseren Dinge selbst in uns repräsentiert seien, so beschäftigt es sich auch allein mit der Frage nach den Prinzipien dieser in uns repräsentierten Dinge selbst, und infolgedessen werden auch die Monaden nur deshalb von dem Philosophen angenommen, damit es Substanzen gebe, in welchen die Dinge, die wir vorstellen, selbst realisiert sind, welche das als Wesenhaftes, was die von uns vorgestellten Dinge als Phänomene sind, oder damit es Substanzen gebe, in welchen unsere Phänomene repräsentiert sind, wie denn auch die Monaden wesentlich gar nichts anderes als die Repräsentationen unserer Phänomene sind. Verhält es sich aber so, dann ist es ja selbstverständlich, dafs alle Phänomene, welche durch die Gesamtheit der Monaden repräsentiert werden, in uns vorhanden sein müssen. Denn wenn einige von ihnen fehlen würden, so würde man zu dem Widerspruche kommen, dafs die Monaden zwar nur deshalb

von dem Philosophen aufgestellt und eingeführt werden, damit Wesen existieren, in welchen unsere Phänomene repräsentiert sind, dafs aber die Phänomene, deren Repräsentationen sie darstellen, teilweise gar nicht in uns anzutreffen sind. Müssen wir aber sämtliche Phänomene, welche durch die Substanzen repräsentiert werden, vorstellen, so heifst dies ja gar nichts anderes, als dafs wir das ganze Universum vorstellen müssen. So führen die Konsequenzen der angegebenen Voraussetzung der Monadenlehre mit zwingender Notwendigkeit zu dieser letzteren Bestimmung, was der beste Beweis dafür ist, dafs dieselbe von vornherein in jener Voraussetzung implizite bereits enthalten ist.

Müssen wir selbst nun nach dem System des Philosophen notwendig von allem, was in der Welt vorgeht, eine Kenntnis haben, so gilt dasselbe und zwar aus dem gleichen Grunde auch von den übrigen Monaden aufser uns, da ja deren Vorstellungen ebenfalls nicht die Erscheinungen eines an sich Seienden darstellen, vielmehr die äufseren Dinge selbst in ihnen repräsentiert sind, worin nach dem Vorherigen eo ipso liegt, dafs der gesamte Weltlauf sich in ihnen abspiegeln mufs. Und ebenso trifft auch das indirekte Argument, welches wir soeben in Bezug auf uns selbst geltend machten, nicht minder auf alle anderen Substanzen zu. Denn alle Monaden stehen ja zu jeder einzelnen in dem Verhältnis, dafs sie die Repräsentationen der von dieser einzelnen Monade vorgestellten Dinge und Phänomene sind, woraus ohne weiteres folgt, dafs die letztere alle von den übrigen Monaden repräsentierten Phänomene, d. h. alle äufseren Dinge bemerken mufs.

Hieraus ersieht man nun deutlich, dafs die Lehre Leibnizens, wonach die Monaden das gesamte Universum ausdrücken und vorstellen, eine notwendige Folge des besonderen Standpunktes ist, von dem aus er die Welt der Objekte betrachtet; dieselbe bildet einen integrierenden, untrennbaren Bestandteil des Systems, dergestalt, dafs dasselbe ohne sie überhaupt nicht gedacht und aufrecht erhalten werden kann.

Muſs aber dies anerkannt werden, dann werden wir auch nicht mehr glauben können, der Philosoph sei zu dieser Lehre in erster Linie durch die Erwägung veranlaſst worden, daſs wegen der Kontinuität und gleichmäſsigen Teilbarkeit der Materie jede Bewegung ihren Einfluſs auf alle Körper äuſsern müsse. Vielmehr werden wir vermuten dürfen, daſs er dieselbe im Verfolge seiner eigenen Grundanschauungen gefunden, daſs er sie in erster Linie deshalb aufgestellt habe, weil sie durch diese Anschauungen gefordert wurde, und daſs er erst dann zum Zwecke einer wissenschaftlichen Begründung derselben auf die besagte Erwägung zurückgegriffen habe.

So drücken alle Monaden ein und dasselbe Universum aus, aber jede von ihnen drückt es in einer nur ihr eigenen Weise aus, nämlich gemäſs dem Gesichtspunkte, von welchem aus sie dasselbe wahrnimmt; wie eine und dieselbe Stadt in mehreren Beschauern ganz verschieden repräsentiert ist je nach der Position, welche sie einnehmen, so ist auch das Universum in jeder Monade verschieden und eigenartig dargestellt. Alle Substanzen sind nur die besonderen Ansichten der Welt, von ihren einzelnen Seiten aus gesehen, und gleichsam die Variationen eines und desselben Themas; jede ist das im kleinen und nach ihrer Art, was die Welt im groſsen ist; jede ist eine konzentrierte Welt, ein Spiegel des Universums von dem ihr eigentümlichen Standorte aus, und dieses ist in ihnen allen ebenso oft und mannigfach vervielfältigt, als es Substanzen giebt. Wir kennen keine Bestimmung des Systems, welches die wunderbare Schönheit desselben deutlicher zum Bewuſstsein zu bringen geeignet wäre.

Daſs übrigens die Substanz imstande ist, eine Unendlichkeit von Eindrücken zu empfangen, ist nach Leibniz nur dadurch möglich, daſs ihr Körper unendlich viele Teile hat, von denen jeder eine eigene, irgend einer Veränderung des Universums entsprechende Bewegung hat. Die Substanz ist ja wesentlich eine Repräsentation ihres Körpers; würde dieser also nicht das ganze Universum reflektieren, so würde auch

sie selbst es nicht wahrnehmen können. Dafs aber der Körper dasselbe reflektieren kann, kommt eben daher, weil er eine Unendlichkeit von Teilen in sich befafst. „Man kann," sagt Leibniz, „den Zustand des gesamten Universums in demjenigen jedes Teiles desselben lesen. Was nicht möglich sein würde, wenn nicht überall alles bis ins Unendliche geteilt wäre, damit jedes mit allen anderen mitfühlen kann. Und durch dieses Mittel repräsentiert jede Seele, indem sie ihren Körper repräsentiert, auch das ganze Universum" (3, 383). „Niemals entsteht eine neue organische Maschine der Natur, weil sie immer unendlich viele Organe hat, sodafs sie das ganze Universum nach ihrer Art repräsentiert" (2, 251 A.). „Jede Substanz führt mit Hülfe unendlich vieler Teile, die verschiedene Bewegungen ausführen, unendlich viele Handlungen aus" (307). „Jeder Teil der Materie ist nicht blofs teilbar, sondern wirklich ohne Ende geteilt; jeder Teil in Teile, von welchen jeder eine eigene Bewegung hat: sonst würde es unmöglich sein, dafs jeder Teil der Materie das ganze Universum ausdrücken kann" (6, 618, 65). „Dafs man in dem geringsten Teile der Materie das ganze Universum lesen kann, würde unmöglich sein, wenn die Materie nicht wirklich ins Unendliche geteilt wäre" (627) u. a.

Vierter Abschnitt.

Die Unterschiede in den Vorstellungen. Das Gesetz der Kontinuität.

Die Monade repräsentiert schon ursprünglich ihre gesamte zukünftige Thätigkeit; aber sie repräsentiert dieselbe, wie aus dem Früheren hervorgeht, nur unentwickelt und mithin nur schwach und unmerklich. Ferner drückt sie das ganze Universum aus, aber sie drückt nicht alle Vorgänge in demselben gleich kräftig aus. Denn da sie wesentlich passiv ist, so stellt sie die Welt nur gemäfs den Beziehungen dar, welche dieselbe zu ihrem Leibe hat, nimmt sie die

Dinge nur vermittelst der Eindrücke wahr, welche dieselben auf ihre Organe machen. Diese Eindrücke sind aber natürlich von den verschiedenen Teilen der Welt verschieden stark; sie werden um so schwächer sein, je weiter die betreffenden Dinge von dem Körper der Substanz entfernt sind; ja wenn diese Entfernung nur einigermafsen bedeutend ist, werden sie kaum mehr merkbar sein. Da nun aber das Universum unermefslich grofs ist, so wird die Substanz von den allermeisten Veränderungen in demselben nur höchst geringfügige Eindrücke erhalten und es mithin nur höchst unvollkommen repräsentieren. Die Monade hat daher in jedem Momente eine Unendlichkeit von Vorstellungen (von der gesamten Welt wie von ihrer gesamten Zukunft und Vergangenheit), aber der weitaus gröfseste Teil derselben ist nur aufserordentlich klein.

Auf dieser Thatsache beruht nun der Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen. Da nämlich die Substanz so viele Vorstellungen auf einmal hat und die meisten von diesen so klein sind, dafs sie für sich nicht die Aufmerksamkeit erregen, so ist sie nicht imstande, alle ihre Vorstellungen einzeln aufzufassen, auf jede von ihnen im besondern acht zu haben, vermag sie dieselben nicht voneinander zu sondern und auseinanderzuhalten und mithin nicht deutlich, sondern nur in konfuser Weise wahrzunehmen. Eine konfuse Vorstellung ist eben, wie das Wort selbst besagt, diejenige, welche eine Menge von Vorstellungen in sich enthält, die an sich zwar wie die deutlichen sind, die aber aus irgend einem Grunde nicht voneinander getrennt werden, sondern in unserem Bewufstsein zu einer Vorstellung zusammenfliefsen. So ist das Rauschen des Meeres eine konfuse Vorstellung, weil sie nur dadurch zustande kommt, dafs die Vorstellungen der von den einzelnen Meereswellen herrührenden Geräusche nicht voneinander gesondert, sondern zu einer Gesamtvorstellung verschmolzen werden; so ist das Geschrei eines Volkshaufens eine konfuse Vorstellung, weil die Vorstellungen der einzelnen

Stimmen, aus denen es sich zusammensetzt, darin nicht für sich hervortreten u. dgl. m. Die Substanz hat daher zu jeder Zeit eine Vorstellung von ihrem gesamten Entwickelungsgang und von dem gesamten Universum; aber um das schöne Gleichnis Leibnizens zu wiederholen, wie wir, wenn wir am Gestade des Meeres spazieren gehen, die vielen kleinen Geräusche, welche das letztere verursacht, nicht voneinander zu unterscheiden vermögen, sondern nur den allgemeinen Eindruck eines Getöses erhalten; genau in derselben Weise können auch die Substanzen ihre Vorstellungen wegen der Menge und wegen der Kleinheit derselben nicht einzeln und getrennt, sondern nur in Verbindung miteinander, in ihrer Gesamtheit auffassen; sie können nur den Totaleindruck, den sie alle zusammen auf sie machen, aber sie können nicht die einzelnen Vorstellungen als solche, sie können mit einem Worte ihre Vorstellungen gröfstenteils nicht deutlich, sondern nur konfuse bemerken.

So folgt aus dem Wesen der Monade selbst, dafs sie nicht blofs deutliche, sondern auch verworrene Vorstellungen hat. Es liegt eben in der Natur der Substanz, dafs sie in jedem Augenblicke unendlich viele Vorstellungen in sich schliefst und dafs diese Vorstellungen zum Teil nur schwach und unmerklich sind; damit ist aber der Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen unmittelbar gegeben. Und was den Umfang der deutlicheren Vorstellungen der Substanz betrifft, so erhellt aus dem Vorhergesagten, dafs dieser gegenüber demjenigen ihrer konfuseren Vorstellungen verschwindend klein ist; er umfafst lediglich einen geringen Bruchteil ihrer Vergangenheit und die nächstliegenden Ereignisse der Gegenwart; alles übrige, insbesondere ihre gesamte Zukunft, repräsentiert sie verworrener.

„Die konfusen Vorstellungen," sagt Leibniz, „sind nichts anderes als eine Menge von Gedanken, welche an sich wie die deutlichen sind, welche aber so klein sind, dafs jede für sich nicht unsere Aufmerksamkeit erregt und sich nicht

unterscheiden läfst" (4. 574 f.). „Die Folgen der konfusen Gedanken repräsentieren die Bewegungen des Körpers, deren Menge und Kleinheit nicht erlaubt, dafs wir sie deutlich bemerken" (591). „Jede Substanz enthält das ganze Universum durch ihre konfusen Vorstellungen . . . Es ist aber unmöglich, dafs die Seele deutlich bemerken kann, wie diese unzählige Zahl von kleinen, gehäuften oder vielmehr konzentrierten Vorstellungen sich in ihr bildet" (6, 356 f.). „Es giebt eine Unendlichkeit von Vorstellungen in uns, die wir nicht bemerken, weil die Eindrücke zu klein und in zu grofser Zahl sind, sodafs sie nichts hinlänglich Unterschiedenes haben, aber verbunden mit andern haben sie doch ihre Wirkung und machen sich wenigstens in einer konfusen Weise bemerklich" (5, 46 ff. u. oft). „Jede Substanz drückt das Universum aus, obwohl diese Kombination einer Unendlichkeit von Dingen hindert, dafs sie eine deutliche Kenntnis davon hat" (4, 475 f.). „Die Seele fühlt die ganze Folge ihrer Handlungen konfus. Aber diese unendliche Menge von Vorstellungen hindert uns, sie zu unterscheiden, wie, wenn ich den wirren Lärm eines ganzen Volkshaufens höre, ich nicht eine Stimme von der anderen unterscheide" (521). „Die konfusen Gedanken sind nur weniger unterschieden und entwickelt wegen ihrer Vielfachheit" (563). „Die Vorstellungen unserer Sinne müssen ein konfuses Gefühl enthalten; denn unser Körper empfängt die Eindrücke aller anderen Körper, und obwohl unsere Sinne sich auf alles beziehen, ist es doch nicht möglich, dafs die Seele auf alles im besondern acht haben kann; deshalb sind unsere konfusen Gefühle das Resultat einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen. Und das ist fast ebenso, wie das konfuse Murren, welches diejenigen hören, die sich dem Gestade des Meeres nähern, von der Menge der unzähligen Wellen kommt. Wenn von mehreren Vorstellungen keine ist, die sich vor der anderen auszeichnet und wenn sie fast gleiche Eindrücke machen, kann sie die Seele nur verworren bemerken" (459). „Jede Seele kennt das Unendliche, aber verworren; wie,

wenn ich am Ufer des Meeres spazieren gehe und das grofse Geräusch höre, welches es verursacht, ich die besonderen Geräusche jeder Welle höre, aber ohne sie zu unterscheiden, so sind unsere konfusen Vorstellungen das Resultat der Eindrücke, welche das ganze Universum auf uns macht“ (6, 604). Vgl. ferner 6, 628; 2, 91, 171 u. oft.

Aus dieser Darstellung erhellt zugleich, dafs die Grenze zwischen den deutlichen und konfusen Vorstellungen eine fliefsende ist. Eine konfuse Vorstellung ist eben diejenige, welche eine gröfsere Anzahl einzelner Vorstellungen in sich schliefst, die nicht voneinander unterschieden, sondern nur in ihrer Gesamtheit, nur in der Form einer Totalvorstellung von uns aufgefafst werden, und die Substanzen haben konfuse Vorstellungen, eben weil sie ihre einzelnen Vorstellungen nicht auseinander zu halten vermögen. Zwischen absolut deutlichen und absolut konfusen Vorstellungen wird es daher eine unendliche Menge von mehr oder minder deutlichen bezw. konfusen Vorstellungen geben, je nachdem denselben eine gröfsere oder geringere Anzahl von ununterschiedenen Vorstellungen beigemischt ist. Ja, absolut deutliche und absolut konfuse Vorstellungen giebt es nach Leibniz überhaupt nicht, wenigstens nicht in den geschaffenen Substanzen. So sagt er: „Die Vorstellungen unserer Sinne müssen immer, selbst wenn sie klar sind, etwas Konfuses enthalten.“ „Die abstraktesten Gedanken haben etwas Imagation nötig; die konfusen Gedanken begleiten immer die deutlichsten Gedanken, die wir haben können“ (4, 459, 563, 574; 6, 604 u. ö.).

Der Grund für die Verworrenheit der Vorstellungen der Monaden liegt nun aber in letzter Linie in der passiven Kraft derselben. Wenn sie nämlich den gröfsten Teil des Universums nur schwach und unvollkommen, mithin konfus repräsentieren, so führt sich dies, wie schon oben (S. 348 f.) bemerkt wurde, auf ihre Passivität zurück; diese bringt es mit sich, dafs sie die Dinge nur vom Gesichtspunkt ihres Körpers aus, daher gröfstenteils schwach und also nur ver-

worren wahrnehmen. Wenn sie aber ihre Zukunft oder, was ja ganz dasselbe ist (da das Leben der Substanzen lediglich darin besteht, die Welt von einem bestimmten Standpunkte aus zu repräsentieren), die verschiedenen Stadien des Weltlaufes nicht schon ursprünglich vollkommen und deutlich, sondern nur unvollkommen, konfuse ausdrücken, so gründet sich dies, wie wir oben (ebenda) sagten, darauf, dafs sie dieselben nur unentwickelt ausdrücken. Dafs dies letztere aber der Fall ist, dafs sie ihren gesamten Inhalt nicht von Anfang an, wie die Gottheit, entwickelt, sondern nur unentwickelt ausdrücken, dies rührt ebenfalls von ihrer Passivität her. Die Substanz stellt nämlich die Welt gemäfs den Bewegungen ihres Körpers in einem unteilbaren und beharrlichen Akte dar. Da nun aber jene Bewegungen etwas wesentlich Successives, Zeitliches, Veränderliches sind, dieser Akt aber etwas Zeitloses und Unveränderliches ist, so ist es selbstverständlich, dafs die Substanz, indem sie die äufseren Dinge nach den Bewegungen ihres Leibes darstellt, dieselben nur im Keime darstellen kann, und ebendeshalb behaupteten wir ja auch vorher, dafs die Monaden ihre Zukunft nur unentwickelt in sich tragen. Umgekehrt also, wenn die Monaden die Dinge nicht schon ursprünglich vollkommen, sondern nur unentwickelt repräsentieren, so kommt dies daher, weil sie dieselben eben nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Bewegungen eines Leibes repräsentieren, weil sie der Zeitlichkeit unterworfen, mit der Materie behaftet, d. h. weil sie passiv sind. Da jedoch aus der Thatsache, dafs die Monaden ihre Zukunft nur unentwickelt repräsentieren, unmittelbar folgt, dafs sie dieselbe nur konfuse vorstellen, so zeigt sich, dafs auch in dieser Beziehung die Verworrenheit ihrer Vorstellungen in ihrer Passivität begründet ist.

Darauf beruht es auch, um diese für das System nicht ganz unwichtige Bestimmung hier anzufügen, wenn Leibniz sagt, das Streben nach Entwickelung sei den endlichen (d. i. passiven) Substanzen wesentlich (so 2, 252, 262 und wohl

noch öfter), wenn er also dieses Streben von der Passivität der Substanzen abhängig macht. Denn ein solches Streben ist eben nur möglich, weil die Substanzen ursprünglich ihre Zukunft unentwickelt, konfus vorstellen. Da nun diese letztere Thatsache durch die passive Kraft bedingt ist, so mufs das Gleiche auch von dem Streben gelten. (Ebenso bemerkt Leibniz auch von der Bewegung, deren Prinzip ja jenes Streben ist, dafs sie aus Aktivem und Passivem resultiere, so 2, 268, 269, 227, 282 Anm.) Doch darf dies nicht so verstanden werden, als ob das Streben eine blofse Resultante aus der aktiven und passiven Kraft, gleichsam die Diagonale aus dem Zusammenwirken dieser beiden Kräfte sei, wie man es sich öfter vorstellt. Dafs dies nicht der Fall ist, darüber haben wir bereits früher gesprochen (S. 136 Anm.). Das Streben ist ein selbständiges, zu dem aktiven und passiven Vermögen hinzukommendes Prinzip, aber die Substanzen würden desselben eben überhaupt nicht bedürfen, wenn sie nicht passiv wären.

Die mehr oder minder grofse Verworrenheit sämtlicher Vorstellungen ist daher eine Folge der Passivität der Substanzen. Dieselben sind nicht passiv, weil sie verworrene Vorstellungen haben, wie man bisher gemeint hat, sondern sie haben solche, weil sie passiv, mit der Materie, der Leiblichkeit behaftet sind.

Der Unterschied der deutlicheren und konfuseren Vorstellungen führt sich also auf denjenigen der aktiven und passiven Kraft zurück. Je aktiver, je thätiger die Substanz ist, um so deutlicher sind ihre Repräsentationen, je passiver, je beschränkter, um so konfuser. Die deutlichen Vorstellungen bezeichnen ihre Freiheit (in diesem Sinne, nicht im moralischen Sinne, wie man es in einigen Darstellungen liest) und Vollkommenheit, die verworrenen ihre Abhängigkeit von der Materie, von den Aufsendingen und ihre Unvollkommenheit (vgl. z. B. 4, 574; 2, 281 Anm.; 6, 137—139, 604, 617, 60; 3, 347, 634 u. a.).

Da man mit dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen in den Monaden das sogenannte Gesetz der Kontinuität, das Leibniz entdeckt zu haben sich rühmte, in Verbindung gebracht hat, so wollen wir hier mit einigen Worten auf dieses Gesetz eingehen, obwohl es an sich in keinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. Und zwar wollen wir zunächst dieses Gesetz selbst in seinen verschiedenen Formen besprechen, um alsdann auseinanderzusetzen, auf welchem Wege Leibniz dasselbe gefunden hat.

Das Prinzip der Kontinuität besagt nun im allgemeinen, dafs die Natur niemals einen Sprung mache; seine speziellere Fassung erhält es dagegen erst durch den Gegenstand, auf welchen es angewendet wird.

Wenden wir es daher zunächst auf die geometrischen Gröfsen an, so kann man auf Grund desselben die Regel aufstellen, dafs, wenn der Unterschied einer Gröfse A von einer anderen Gröfse B unter jede angebbare Grenze vermindert, d. h. unendlich klein gemacht werden kann, die Gröfse B blofs als ein besonderer Fall der Gröfse A angesehen werden kann und dafs daher alle Sätze, welche von der letzteren gelten, unter bestimmten Bedingungen auch für die erstere Gültigkeit haben müssen. Um ein Beispiel anzuführen, so ist es bekannt, dafs die Ellipse, wenn der Abstand ihrer Brennpunkte kontinuierlich vergröfsert wird, sich immer mehr einer Parabel nähert und dafs daher, wenn jener Abstand unendlich grofs, diese Differenz unendlich klein wird. Ohne Hinzuziehung des Kontinuitätsprinzips würde uns nun diese Erwägung noch keineswegs berechtigen, die Parabel als eine Ellipse zu betrachten. Diese Berechtigung erhalten wir vielmehr erst durch das Gesetz der Kontinuität, wonach die Natur niemals einen Sprung macht. Vermittelst dieses Gesetzes folgt aus der angegebenen Erwägung, dafs die Parabel wie eine Ellipse behandelt werden kann, deren Brennpunkte unendlich weit voneinander entfernt sind, und dafs daher alle Theoreme, welche sich auf die Ellipse be-

ziehen, auch auf die Parabel übertragen werden können, falls man diese Theoreme auf den besonderen Fall einschränkt, dafs die Brennpunkte der Ellipse unendlich weit voneinander entfernt sind (vgl. besonders 3, 51 ff.; 6, 321, 348 u. a.).

Was ferner das Kontinuitätsprinzip in seiner Anwendung auf die Physik, d. h. auf die Bewegung betrifft, so ergiebt sich aus demselben fürs erste, dafs der Körper von einem Orte zu einem anderen von diesem entfernten nur durch sämtliche dazwischen liegende Orte hindurch gelangen kann (vgl. darüber besonders 2, 168, 182, 186, 193 u. a.), und zum zweiten, dafs er seine jeweilige Geschwindigkeit immer nur allmählich, durch Zuwachs unendlich kleiner Elemente erwerben oder dafs er einen gröfseren Grad von Geschwindigkeit nur gewinnen kann, nachdem er successive alle kleineren Grade angenommen hat. Dieser zweite Satz führt dann aber zu einigen Konsequenzen, welche von aufserordentlicher Wichtigkeit sind.

Es folgt nämlich aus demselben, dafs, wenn ein ruhender Körper von einem anderen in Bewegung befindlichen gestofsen wird, der erstere nicht unmittelbar diejenige Bewegung bez. Geschwindigkeit annehmen kann, welche durch den Stofs gefordert ist, sondern dafs er zuerst alle Grade der Geschwindigkeit durchlaufen mufs, welche zwischen dem Ruhepunkte und jener durch den Stofs geforderten Geschwindigkeit liegen. Ebenso folgt, dafs ein in Bewegung begriffener Körper nicht plötzlich zur Ruhe gebracht werden kann, sondern dafs er vorher durch alle zwischen der Geschwindigkeit, welche er in dem Momente, wo er angehalten wird, besitzt, und der Ruhe liegenden Mittelzustände hindurchgegangen sein mufs. Endlich folgt auch, dafs ein nach einer bestimmten Richtung sich bewegender Körper nicht sofort eine entgegengesetzte oder überhaupt eine andere Richtung einschlagen, ja dafs er auch nicht aus einer gröfseren in eine kleinere Bewegung übergehen kann, ohne die bezüglichen Zwischenstadien durchgemacht zu haben (vgl. z. B. 4, 398 f.; 2, 154 ff., 169, 194 f., 506; 5, 49 u. a.).

Fragt man nun aber — und diese Frage mufs notwendig erhoben werden —, wie denn dergleichen überhaupt möglich sei, so läfst sich darauf nur mit Hülfe einer eigentümlichen dynamischen Theorie Leibnizens eine befriedigende Antwort geben. Jedem Körper wohnt nämlich nach dieser Theorie eine unaufhörliche innere Bewegung seiner einzelnen Teilchen inne, durch welche Bewegung die Kohäsion der Materie entsteht. Wenn nun ein äufserlich ruhender Körper von einem anderen gestofsen wird, so wird er dadurch zunächst zusammengedrückt, und infolge dessen wird die innere Bewegung seiner Teile in ihrem gewöhnlichen Laufe gehindert. Indem nun diese innere Kraft sich wiederherzustellen sucht, wendet sie sich nach aufsen und treibt den Körper dazu an, sich von seinem Orte zu bewegen, treibt ihn zu einer äufseren Bewegung an, so dafs der gestofsene Körper in Wahrheit nicht, wie man es sich gemeinhin vorzustellen pflegt, von dem stofsenden, sondern vielmehr durch sich selbst, durch seine eigene bereits in ihm existierende Kraft in Bewegung gesetzt wird, während der stofsende Körper gar nichts anderes zu dieser Bewegung beiträgt, als dafs er die innere Kraft des Körpers veranlafst, sich nach aufsen zu wenden, dafs er dieser inneren Kraft die Gelegenheit bietet, zu handeln, dafs er sie bestimmt, wie dies Leibniz öfter nachdrücklichst hervorhebt (vgl. z. B. 4, 397, 398 f., 486 f.; 2, 506 u. a.). Nun leuchtet ja ohne weiteres ein, dafs, indem die gehemmte innere Bewegung des Körpers bestrebt ist, sich wiederherzustellen, und infolge davon, sich nach aufsen wendend, den Körper in Bewegung setzt, dieser die dem Stofse entsprechende Geschwindigkeit nur allmählich oder genauer erst dann erlangen kann, nachdem er alle der letzteren voraufgehenden Grade der Geschwindigkeit vom Nullpunkte an successive durchlaufen hat, da ja in dem Momente, wo jene innere Kraft sich auszubreiten strebt, der Körper noch gar keine Geschwindigkeit besitzt, diese Kraft ihm also auch nur eine bestimmte Geschwindigkeit erteilen kann, indem sie ihn durch die Mittelzustände hindurchtreibt. Mithin

kann allerdings ein ruhender Körper niemals eine bestimmte Geschwindigkeit erhalten, bevor er durch alle kleineren Grade der Geschwindigkeit hindurchgegangen ist. Umgekehrt verhält sich die Sache natürlich dann, wenn ein in Bewegung befindlicher Körper in seinem Laufe aufgehalten wird. In diesem Falle verschwindet nämlich nach Leibnizens Theorie die Bewegung des Körpers keineswegs in das Nichts, sondern sie verteilt sich auf die einzelnen Korpuskeln. Dies kann aber, wie unmittelbar klar ist, wiederum erst dann geschehen, nachdem der Körper alle diejenigen Geschwindigkeiten angenommen hat, welche zwischen derjenigen Geschwindigkeit, die er in dem Augenblicke hatte, als er an der Weiterbewegung gehindert wurde, und demjenigen Zustande liegen, in welchem der Körper äufserlich zur Ruhe gekommen ist. Eine Kombination der beiden jetzt beschriebenen Fälle erhalten wir endlich, wenn ein sich bewegender Körper nach einer der seinigen entgegengesetzten Richtung bewegt wird u. dgl.; doch brauchen wir die komplizierten Vorgänge, die hierbei eintreten, nicht mehr des Näheren auseinanderzusetzen.

Hieraus erhellt nun allererst die Durchführbarkeit des Satzes, dafs ein Körper immer nur allmählich in den Zustand einer bestimmten Geschwindigkeit oder in denjenigen der Ruhe übergehen könne. Es geschieht dies mit Hülfe der inneren Bewegung, oder wir können auch sagen mit Hülfe der Elastizitätskraft des Körpers. Denn wie das Verhalten, welches der Körper infolge dieser inneren Bewegung seiner Teile bei einem Zusammenstofse mit einem anderen Körper beobachtet, mit demjenigen vollständig identisch ist, welches wir bei Körpern, die in hohem Mafse elastisch sind, auch äufserlich wahrnehmen, so gründet sich überhaupt die Erscheinung der Elastizität nach Leibniz auf jene innere Kraft, und darum setzt er die letztere auch der Elastizitätskraft gleich. Demgemäfs sagt er z. B.: „Wenn nicht jeder Körper elastisch wäre, so würden die wahren und notwendigen Gesetze der Bewegung nicht aufrecht erhalten

werden können“ (4, 397). „Darin wird von den Cartesianern geirrt, dafs sie glauben, die Veränderungen treten sprungweise ein, gleichsam als ob z. B. ein ruhender Körper in einem Momente in den Zustand einer bestimmten Bewegung übergehen könnte oder als ob ein in Bewegung gesetzter Körper plötzlich zur Ruhe gebracht werden könnte, ohne durch die dazwischen liegenden Grade der Geschwindigkeit hindurchzugehen, weil sie nämlich die Bedeutung der elastischen Kraft bei dem Zusammenstofse der Körper nicht begriffen haben. Ohne die elastische Kraft würde das Gesetz der Kontinuität nicht in den Dingen beobachtet werden“ (399). „Die Natur handelt niemals sprungweise, oder kein Körper geht in einem Momente von der Ruhe zur Bewegung über oder von einer gröfseren Bewegung zu einer kleineren, und dies geschieht mit Hülfe der elastischen Kraft oder der inneren Bewegung“ (2, 506) u. a.

Aus allen diesen Überlegungen folgt dann auch noch, dafs ein Körper niemals in dem Zustande absoluter Ruhe sich befinden kann, dafs vielmehr die Ruhe nichts weiter als eine unendlich kleine Bewegung ist und dafs darum alle Regeln der Bewegung ohne weiteres auch auf die Ruhe angewendet werden können, wenn man dieselben für den besonderen Fall zurichtet, dafs die Bewegung unendlich klein ist. Denn würde es eine vollkommene Ruhe geben, so würde dies ja voraussetzen, dafs der Körper sprungweise aus diesem Zustande in denjenigen der Bewegung übergehen könne, was nach dem Gesetz der Kontinuität unmöglich ist (vgl. z. B. 3, 51 ff.; 6, 321, 348 u. a.).

Wenn nun das Gesetz der Kontinuität für die Geometrie und die Physik von hervorragender Wichtigkeit ist, so hat es Leibniz zuweilen auch in der Metaphysik mit Geschick verwertet. Indessen spielt es in dieser Beziehung eine geringere Rolle. Bisher hat man ihm allerdings vielfach gerade für die Metaphysik des Philosophen eine fundamentale Bedeutung beigemessen, wie man denn in der That auch einige entscheidende Bestimmungen derselben aus ihm abgeleitet

hat; ja man hat sich zu der Behauptung verstiegen, dafs das ganze System gleichsam von dem Kontinuitätsprinzip getragen werde. Das ist aber eine willkürliche und grundlose Darstellung, welche in den Quellen sowenig eine Stütze findet, dafs man nicht recht begreift, wodurch dieselbe eigentlich veranlafst worden ist. Leibniz benutzt wohl hin und wieder dieses Gesetz, um zu beweisen, dafs man keine Metempsychose, sondern nur eine Metamorphose annehmen, dafs man nicht allein dem Menschen Vorstellungen zuschreiben dürfe, dafs es kein „vacuum formarum" gebe, dafs keine Atome von äufserster Härte zugelassen werden können u. dgl. Allein zum Teil ist dies nicht der erste und ursprüngliche Grund, aus welchem Leibniz diese Sätze aufgestellt hat, zum Teil aber sind diese selbst für die Monadenlehre als solche nur von geringem Belang (wie der erste und die beiden letzten der angeführten Sätze). Und demgemäfs wird auch das Prinzip der Kontinuität in den philosophischen Werken Leibnizens nur sehr selten erwähnt, und da, wo es wirklich einmal berührt wird, geschieht es meistens nur vorübergehend und aus einem nebensächlichen Anlafs; ja sogar in der „Monadologie", in deren abstrakte Ausführungen eine breitere Berücksichtigung und metaphysische Verwertung dieses Prinzips noch am ehesten gepafst hätte, wird desselben — wenigstens direkt — mit keiner Silbe gedacht. Wir wiederholen daher, in der Leibnizischen Metaphysik spielt das Gesetz der Kontinuität nur eine untergeordnete Rolle.

Nur bei einem Falle der metaphysischen Anwendung desselben müssen wir noch einen Augenblick verweilen, weil er zu einer mifsverständlichen Ansicht Anlafs gegeben hat. Auf Grund dieses Gesetzes hat der Philosoph nämlich die Vermutung ausgesprochen, dafs die verschiedenen Gattungen von Organismen sich nur graduell voneinander unterscheiden, dafs sie ein stetiges Stufenreich bilden, welches von den unvollkommneren Arten zu den vollkommneren aufsteigt, so dafs auch der Mensch möglicherweise noch nicht das höchst-

organisierte Wesen sein würde. Diese Hypothese ist aber falsch ausgelegt worden.

Man hat sie nämlich so verstanden, dafs die Monaden eine Reihe von Substanzen ausmachen, von welchen jede folgende die Welt deutlicher vorstellt als die vorhergehende, bis sie schliefslich unmerklich in eine Substanz, welche nur noch deutliche Vorstellungen hat, d. h. in die Gottheit übergehen. Mit dieser Auffassung, die allgemein verbreitet zu sein scheint, befindet man sich indessen in einem gewaltigen Irrtum; nicht nur hat Leibniz selbst nirgends etwas Derartiges verlauten lassen, sondern es widerspricht auch allen Voraussetzungen des Systems. Denn alle endlichen Monaden sind ja doch wesentlich passiv, d. h. nach dem Früheren, sie repräsentieren die Welt nur nach den Eindrücken, welche sie auf ihren Leib macht. Nun ist es aber vollkommen selbstverständlich, dafs dieser Leib, der doch in jedem Falle nur ein unendlich kleines Stück des Universums ausmacht, niemals, er möge im übrigen beschaffen sein wie er wolle, einen irgendwie erheblichen Teil der Eindrücke dieses ganzen Universums deutlich in sich aufnehmen kann. Ist aber dies nicht möglich, dann kann auch keine einzige der endlichen Monaden, selbst nicht die höchststehende von ihnen, einen irgendwie erheblichen Teil des Universums deutlich ausdrücken. Mithin können sie auch nicht eine Stufenleiter von Wesen zusammensetzen, deren jedes die Dinge mit wachsender Deutlichkeit vorstellt. Mit viel gröfserem Rechte wird man vielmehr behaupten können, dafs sämtliche geschaffene Substanzen — eben weil sie alle mit der Materie, mit dem Leibe behaftet sind — im grofsen und ganzen die Welt gleich deutlich oder vielmehr gleich konfuse repräsentieren. Es finden sich allerdings in dieser Beziehung kleine Unterschiede zwischen ihnen; diejenigen, welche einen besser organisierten Körper haben, werden im allgemeinen auch einen etwas gröfseren Ausschnitt der Welt deutlich ausdrücken als die anderen; und Leibniz sagt dies auch selbst das eine oder andere Mal. Indessen im Vergleiche zu

der Gröfse des Universums sind doch diese Unterschiede so geringfügig, so verschwindend, dafs sie überhaupt nicht in Anschlag zu bringen sind. Und insofern dürfen wir allerdings mit Fug sagen, dafs die Monaden sowenig hinsichtlich der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen kontinuierlich an Vollkommenheit zunehmen, dafs sie vielmehr das Universum im wesentlichen alle zusammen gleich konfuse vorstellen. Dieser Satz folgt notwendig aus den Prinzipien des Systems, und mithin ist die bisherige Auslegung der angegebenen Lehre Leibnizens falsch.

In der That ist die Meinung des Philosophen eine ganz andere. Wie nämlich die Eigentümlichkeit der einzelnen Gattungen der Lebewesen nicht darin besteht, dafs die einen deutlichere Vorstellungen haben als die anderen; wie vielmehr diese Eigentümlichkeit in den sonstigen Eigenschaften derselben liegt, wie beispielsweise das kennzeichnende Merkmal der Säugetiere dies ist, dafs sie warmblütige und luftatmende Wirbeltiere sind u. s. w., der Vögel dies, dafs sie einen befiederten Körper, zwei Füfse und zwei Flügel haben u. s. w., oder wie das Charakteristische des Menschen, was ihn vom Tiere unterscheidet, darin gefunden werden mufs, dafs er ein Selbstbewufstsein hat, ein denkendes Wesen ist, so bezieht sich auch die Hypothese Leibnizens, dafs die Organismen eine stetig vom Unvollkommneren zum Vollkommneren vorwärtsschreitende Reihe bilden, nicht auf die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen, sondern auf jene sonstigen Eigenschaften derselben, auf ihre Organisation u. dgl. Dafs Leibniz nur dies im Auge haben kann, ergiebt sich aus der Sache selbst; und vor allem läfst sein System schlechterdings keine andere Auffassung zu. Wollte man aber hiergegen einwenden, dafs jene Unterschiede der Organisation u. dgl. für die Monadenlehre ja überhaupt nicht existieren, da diese nichts weiter als einfache Wesen schlechthin kenne, so würde dies durchaus verfehlt sein. Denn wenn auch nach dem Leibnizischen System der tierische Körper in seinen verschiedenen Formen nichts an

sich Seiendes, Wesenhaftes ist, so giebt es doch sicherlich nach ihm unteilbare Substanzen, welche diesen verschiedenen Formen des tierischen Körpers entsprechen, welche diese verschiedenen organischen Körper in sich repräsentieren und durch das Mittel derselben das Universum ausdrücken; so giebt es unteilbare Substanzen, welche den Körper einer Pflanze, eines Fisches, eines Vogels u. s. w. darstellen und vermittelst desselben die Welt perzipieren. Unsere Deutung der Quellen bietet daher vom Standpunkte der Monadenlehre aus nicht die geringste Schwierigkeit, indem sie vielmehr in vollkommener Übereinstimmung mit ihr steht; nur mufs sie natürlich, was ohnehin klar ist, dahin verstanden werden, dafs die lebendigen Wesen hinsichtlich der Beschaffenheit und Organisation des Körpers, welchen sie repräsentieren und gemäfs welchem sie die äufseren Dinge wahrnehmen, eine kontinuierlich fortschreitende Reihe der Vollkommenheit bilden. Daraus erhellt auch zugleich, dafs die in Rede stehende Bestimmung des Philosophen für die Monadenlehre als solche ohne jede aktuelle Bedeutung ist.

Nachdem wir nun das Kontinuitätsgesetz selbst in seinen verschiedenen Anwendungen kennen gelernt haben, erübrigt noch der Nachweis, auf welchem Wege Leibniz zu demselben gekommen ist.

Bisher hat man nun das Prinzip der Kontinuität, ebenso wie dasjenige von der Erhaltung der Kraft (vgl. S. 184 ff.), als eine blofse Folgerung aus den Bestimmungen der Monadenlehre auffassen zu können geglaubt. So hat man es auf folgende Weise abzuleiten versucht: Sämtliche Monaden stellen einen und denselben Inhalt, ein und dasselbe Universum dar. Dennoch behauptet jede von ihnen ihren eigentümlichen Charakter. Diese Eigentümlichkeit aber wird durch die gröfsere oder geringere Deutlichkeit, bezw. Verworrenheit, mit welcher sie die Welt vorstellen, bezeichnet. Der Unterschied der gröfseren oder geringeren Deutlichkeit der Vorstellungen ist indessen ein blofs gra-

dueller. Die Monaden sind daher verschieden nicht durch die Natur ihres Wesens, auch nicht durch die Art ihrer Kraft, sondern lediglich durch den Grad dieser Kraft, durch den Grad der Deutlichkeit, mit welcher sich die Welt in ihnen spiegelt. Nun besteht aber jeder Gradunterschied in dem des Niedrigeren und Höheren, und dieser Unterschied bezeichnet ein Stufenverhältnis; mithin machen die Monaden ein stetiges, kontinuierliches Stufenreich von Substanzen aus, das vom Unvollkommneren zum Vollkommneren aufsteigt und in dem keine Lücke vorhanden ist*). Und damit glaubt man dann aus dem Wesen der Monaden nachgewiesen zu haben, dafs die Natur niemals einen Sprung mache, dafs in der Welt alles nach dem Grundsatze der Stetigkeit, der Kontinuität geordnet sei und geschehe, kurz man glaubt auf

*) Vgl. Fischer S. 435 ff. Fischer bemerkt überdies noch folgendes: „Das niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorstellen, um so unklarer, je höher das vorgestellte Individuum ist; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorstellen, um so klarer, je höher das vorstellende Individuum ist.“ Von diesen Sätzen steht nicht das geringste in den Quellen, wiewohl sie in der Darstellung Fischers eine grofse Rolle spielen; sie würden auch zu unsinnigen Konsequenzen führen, gerade von Fischers Standpunkt aus, sind auch mit der Erfahrung gänzlich unvereinbar. Ferner sagt er: „Jede Monade bildet ein besonderes Wesen, das durch seine Anlage bestimmt ist, gerade diesen Punkt im Universum, gerade dieses Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade diese Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen: gleichsam der metaphysische Ort, welchen jede Monade von Ewigkeit her behauptet und welchen Leibniz früher als den Gesichtspunkt bezeichnete, unter dem jede das Universum vorstellt“ (S. 437). Auch dies ist ungenau. Unter dem „Gesichtspunkte“ der Monaden versteht Leibniz nicht die Rangstufe, welche dieselben innerhalb des Weltganzen einnehmen, sondern den Ort, von welchem aus sie das Universum wahrnehmen und der durch die Stellung ihres Körpers in der Welt der Phänomene gegeben ist, was doch sehr verschiedene Dinge sind. Wenn es endlich heifst: „Die deutliche Vorstellung ist die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen: Das Vollkommene ist also die Erklärung des Unvollkommenen, es ist dessen Ursache etc.“ (S. 440), so sollen durch diese Worte die Äufserungen Leibnizens über das Handeln und Leiden der Substanzen erklärt werden, wie das angeführte Beispiel zeigt. Das ist weit gefehlt, wie aus dem Späteren erhellen wird. Hieraus würde übrigens folgen, dafs nur die vollkommnere Substanz zu der unvollkommneren, nicht aber auch die unvollkommnere zu der vollkommneren sich als Ursache, als handelnd verhalten könne, was nicht nur Leibnizen, sondern auch aller Erfahrung zuwider wäre.

diese Weise das Gesetz der Kontinuität deduziert zu haben. Allein abgesehen davon, dafs hierdurch erst ein besonderer Fall dieses Gesetzes, der nämlich, dafs die Substanzen eine vom Niedrigeren zum Höheren kontinuierlich vorwärtsschreitende Reihe der Vollkommenheit konstituieren, nicht aber die allgemeine Anwendbarkeit desselben, insbesondere noch nicht seine Gültigkeit für die Thatsachen der Geometrie, für die Bewegungserscheinungen der Physik dargethan sein würde, und abgesehen davon, dafs Leibniz eine solche Deduktion nicht kennt, widerlegt sich dieselbe schon durch sich selbst. Wie soll denn daraus, dafs die Monaden sich nur durch den Grad der Deutlichkeit ihrer Vorstellungen unterscheiden, jemals folgen, dafs sie ein kontinuierliches Stufenreich von Substanzen bilden? Gerade als ob sie sich nicht auch dann blofs graduell von einander unterscheiden würden, wenn aus diesem Stufenreich zufällig einige Exemplare fehlten! Und was soll es heifsen, dafs jeder Gradunterschied ein Stufenverhältnis bezeichne? Dann würde man also überall, wo zwei Dinge oder zwei Zustände blofs graduell voneinander verschieden sind, schliefsen müssen, dafs sämtliche zwischen diesen beiden Dingen oder Zuständen liegenden Mittelglieder vorhanden seien, was absurd und gegen die Erfahrung ist. Leibniz hätte vielleicht, wenn er sich zuvor durch anderweitige Erwägungen von dem Gesetz der Kontinuität überzeugt hätte, folgern können, dafs, wenn die Monaden nur graduell verschieden sind, sie auch eine lückenlose Reihe konstituieren werden, aber der umgekehrte Weg ist ganz unmöglich. Aufserdem ist die Voraussetzung, die hier zu Grunde liegt, dafs nämlich die Eigentümlichkeit der Monaden durch die gröfsere oder geringere Deutlichkeit ihrer Vorstellungen gekennzeichnet werde, unrichtig. Die Eigentümlichkeit der einzelnen Monade besteht keineswegs darin, dafs sie das Universum deutlicher, bez. verworrener als die übrigen ausdrückt; alle Monaden drücken im Gegenteil, wie wir vorher zeigten, die Welt im wesentlichen gleich verworren aus; viel können sie alle zusammen nicht von

den Dingen wahrnehmen. Wollen wir vielmehr den wesentlichen Unterschied angeben, der zwischen den Monaden herrscht, so ist es nicht dieser, dafs sie die Welt mehr oder minder deutlich, sondern der, dafs sie dieselbe von besonderen Gesichtspunkten aus repräsentieren, dafs jede einzelne von ihnen die Dinge von einem nur ihr zukommenden, einzigartigen Standorte aus darstellt. Das und das allein ist der fundamentale Unterschied, der zwischen den Substanzen statthat, während die Beschaffenheit ihrer Vorstellungen dagegen gar nicht in Betracht kommt. Damit fällt dann aber überhaupt die obige Argumentation. In dieser Art also kann das Prinzip der Kontinuität nicht aus den Monaden deduziert werden.

Man hat es aber noch auf einem anderen Wege versucht. Man sagt nämlich, wenn jede Monade, wie dies nach den Prinzipien des Systems allerdings der Fall ist, in einer beständigen Veränderung ihrer Zustände begriffen sei, so folge, dass jede Veränderung allmählich eintrete, jeder spätere Zustand mit dem früheren durch eine stetige Reihe von Zwischenzuständen verknüpft sei, dafs die Natur nie einen Sprung mache*). In der That aber läfst sich das Gesetz der Kontinuität und näher natürlich das Kontinuitätsgesetz in seiner Anwendung auf die Veränderung, auf die Bewegung — denn nur dieser Fall könnte ja hier in Betracht kommen — niemals in dieser Weise begründen.

Die Monaden verändern sich, weil sie das Streben haben, das in ihrer Natur potentiell Enthaltene zur Deutlichkeit herauszubilden, und ihre Veränderung besteht in der Entwicklung ihrer Natur. Würden nun zunächst in den Naturen der Monaden solche Zustände präformiert sein, dafs die aus den Monaden resultierenden Körper unmittelbar und sprungweise von einem Orte zu einem anderen davon entfernten, ohne durch die dazwischen liegenden Orte hindurchgegangen zu sein, gelangen würden, so würden sich offenbar die Substanzen sehr wohl unaufhörlich verändern können, ebenso

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 128.

wie ja auch die Körper unaufhörlich von einem Punkte des Raumes sprungweise nach einem anderen versetzt werden könnten, und dennoch würde das Prinzip der Kontinuität für die Bewegung keine Gültigkeit haben. Dafs aber die Naturanlage der Substanzen so beschaffen sein könnte, steht aufser Frage, da kein Grund anzugeben ist, weshalb dies nicht möglich sein sollte, und es ist um so sicherer, als Leibniz ausdrücklich und auf das entschiedenste erklärt hat, dafs die Körper sich auch sprungweise von Ort zu Ort bewegen könnten (vgl. z. B. 2, 168, 182, 186, 193), woraus von selbst folgt, dafs auch die Prinzipien der Körper, die Monaden in analoger Weise thätig sein könnten. Würden ferner die Monaden so angelegt sein, dafs in der ihnen entsprechenden materiellen Welt die Körper plötzlich und unvermittelt aus einem Zustande in einen anderen, aus der Ruhe in die Bewegung und umgekehrt, aus einer nach einer bestimmten Seite gerichteten Bewegung in die entgegengesetzte, aus einer grösseren in eine kleinere Bewegung und dergleichen übergehen würden, ohne die zwischen diesen einzelnen Zuständen befindlichen Stadien durchlaufen zu haben, so würden sich ja doch abermals die Substanzen fortwährend verändern können, wie auch die Körper unter dieser Voraussetzung fortwährend gestofsen und bewegt werden könnten, und gleichwohl würde das Kontinuitätsgesetz auch in dieser Beziehung von dem bewegten Körper nicht befolgt werden. Dafs aber die Substanzen ursprünglich so hätten angelegt sein können, ist in diesem Falle noch viel gewisser als in dem vorigen. Pflegt doch auch sonst niemand an der Vorstellung Anstoss zu nehmen, dafs ein Körper sofort aus einem Zustande in den anderen übergehe, und ist doch die entgegengesetzte Lehre Leibnizens überhaupt nur durchführbar, wenn man die ihm eigentümliche Theorie einer inneren Bewegung des Körpers zu Grunde legt! Mithin wird man auch nicht leugnen können, dafs die Substanzen sehr wohl auch eine solche Konstitution hätten haben können, dafs die Veränderungen der Welt sich nicht nach dem

Kontinuitätsprinzip vollzogen. Wie wenig aber in dieser Hinsicht ein Zweifel bestehen kann, geht aus dem Satze des Philosophen hervor, dafs das Gesetz der Kontinuität nicht notwendig sei, sondern auf Zweckmäfsigkeitsrücksichten Gottes beruhe, womit ja unmittelbar gesagt ist, dafs die Substanzen sich nicht so hätten bethätigen müssen, wie es dieses Gesetz vorschreibt, dafs sie vielmehr auch ganz anders hätten handeln können, dafs aber Gott es im Interesse der Ordnung des Universums für gut befunden habe, ihnen eine solche Natur zu verleihen. Würden nun aber die Monaden in einer unaufhörlichen Veränderung begriffen sein können, ohne dafs das Continuitätsgesetz von ihnen und von den Körpern beobachtet würde, so kann auch niemals aus der Thatsache jener unaufhörlichen Veränderung auf dieses Gesetz geschlossen werden.

Ja, diese Überlegungen zeigen evident, dafs das Prinzip der Kontinuität überhaupt nicht aus den Monaden begründet werden kann. Die Substanzen hätten auch eine solche Entwicklung nehmen können, dafs das Gesetz der Kontinuität nicht von ihnen eingehalten würde. Wenn sie vielmehr in dem Sinne desselben thätig sind, so kommt das daher, weil sie ausdrücklich in dieser Weise konstituiert, weil sie ursprünglich so disponiert sind, dafs dieses Gesetz aus ihnen resultiert. Dafs sie mithin so thätig sind, dafs die Welt nach jenem Prinzip geregelt ist, dies kann niemals aus ihnen selbst bewiesen, das kann nur durch sonstige Beobachtungen oder Untersuchungen ausgemacht werden. Was man daher auch bisher über diesen Gegenstand geurteilt haben möge, soviel steht doch über jeden Zweifel gewifs fest, dafs das Gesetz der Kontinuität von Leibniz nicht aus den Monaden abgeleitet worden ist und nicht aus ihnen abgeleitet werden konnte.

Welches sind nun aber jene sonstigen Untersuchungen, durch welche der Philosoph zu der Entdeckung des Kontinuitätsprinzips geführt wurde? Die Entscheidung hierüber kann uns nach unseren früheren Auseinandersetzungen über

den Begriff des Körpers und der Bewegung sowie über das Wesen der kontinuierlichen Gröfsen nicht mehr schwer fallen. Um dies indessen einleuchtend zu machen, müssen wir zunächst eine Voraussetzung aufdecken, welche dem Gesetz der Kontinuität zu Grunde liegt.

Dieses Gesetz in seiner Anwendung auf die Bewegung — denn um diesen Fall als den wichtigsten handelt es sich hier zunächst für uns — lautet nämlich keineswegs dahin, dafs der bewegte Körper ein Kontinuum durchlaufe, sondern dafs der Körper aus einem Zustande in einen anderen nur allmählich, ohne einen Sprung zu machen, nur durch die dazwischenliegenden Zustände hindurch gelangen könne; ja das Wesen des Kontinuitätsprinzips kommt erst in diesem Gegensatz recht eigentlich zum Vorschein. Bisher hat man freilich zwischen diesen beiden Sätzen nicht unterschieden; dafs dies aber ein Fehler war, dafs in der That ein sehr grofser Unterschied zwischen denselben besteht, ist leicht zu erkennen, sobald man sie daraufhin etwas näher prüft. Denn würde der bewegte Körper ein Kontinuum durchlaufen, so würde es in der Bewegung überhaupt keine Vielheit von Zuständen geben, genau ebensowenig, wie es in dem Körper als solchem, wenn er wesentlich eine raumerfüllende Substanz wäre, wenn er wesentlich ein Kontinuum einnähme, eine Vielheit von Dingen oder Teilen geben würde; vielmehr würde die Bewegung in diesem Falle etwas Einheitliches, sie würde eine kontinuierliche Gröfse sein und als solche jede Vielheit ausschliefsen. Wenn dagegen Leibniz sagt, dafs der Körper aus einem Zustande in einen anderen nur durch sämtliche zwischen beiden befindliche Zustände, nur durch unendlich viele Zwischenglieder gelangen, dafs er niemals eine bestimmte Geschwindigkeit annehmen könne, bevor er durch alle derselben vorangehenden Grade der Geschwindigkeit hindurchgegangen sei, dafs die Bewegung sich in unendlich kleinen Abstufungen vollziehe u. dgl., so liegt ja doch darin offenbar und handgreiflich, dafs sich in der Bewegung ein Menge von Zuständen finde und dafs sie näher ins Un-

endliche ein Ganzes vieler Zustände sei. Verhält es sich aber so, dann setzt also das Gesetz der Kontinuität voraus, dafs die Bewegung nicht eine kontinuierliche Veränderung sei, sondern dafs sie etwas Diskretes, ein Aggregat von Zuständen bilde. Ohne diese Voraussetzung kann dasselbe überhaupt nicht verstanden werden und verliert es jeden Sinn. Es sagt eben aus, dafs die Bewegung nur durch unendlich viele Zustände oder nur durch viele einzelne, voneinander getrennte Zustände hindurch, deren Unterschied voneinander aber geringer als jeder angebbare Unterschied, d. h. unendlich klein ist, erfolge; mithin erfordert es auch, dafs die Bewegung ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände sei. Dieser letztere Satz führt dann aber durch sich selbst zu der früher (S. 284 ff.) angegebenen leibnizischen Begriffsbestimmung der Bewegung, wie wir ihn ja auch bereits aus dieser abgeleitet haben (vgl. S. 292 f.). Und mithin hat das Gesetz der Kontinuität diese eigentümliche Begriffsbestimmung der Bewegung zur notwendigen Voraussetzung und ist ohne diese einfach unmöglich.

Umgekehrt folgt nun aber auch aus dieser Definition mit Notwendigkeit das Gesetz der Kontinuität. Die Bewegung ist, wie wir oben ausführten, ihrem Wesen nach nicht der Grund und die Ursache dafür, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, sondern sie besteht wesentlich in der Dauer selbst einer Veränderung, in der kontinuierlichen successiven Wiederholung selbst einer Sache. Demgemäfs ist sie auch nicht, wie man es sich gemeinhin vorzustellen pflegt, ein Kontinuum, eine kontinuierliche Gröfse, sondern sie ist etwas Diskretes, sie ist ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände. In dieser Bestimmung ist aber das Kontinuitätsprinzip bereits enthalten. Denn ist die Bewegung ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände, so ist es klar, dafs der Körper niemals aus einem Zustande in einen anderen übergehen kann, bevor er durch den diesem anderen zunächst vorangehenden Zustand, und dafs er wiederum nicht in den letzteren übergehen kann, bevor er durch den diesem zunächst vorangehenden Zustand hindurchgegangen ist u. s. w. ins Un-

endliche fort; dafs er näher nicht aus einem Orte X nach einem anderen davon entfernten Orte A kommen kann, ehe er die auf die Strecke XA folgende nächstkleinere Strecke XB, dafs er ebenso nach B nicht kommen kann, ehe er die drittkleinere Strecke XC durchlaufen hat u. s. w. i. U. f.; dafs er in gleicher Weise nicht einen bestimmten Grad von Geschwindigkeit erhalten kann, bevor er den nächstniedrigeren, dafs er ebenso diesen nicht erhalten kann, bevor er den drittniedrigeren Grad von Geschwindigkeit erreicht hat u. s. w. i. U. f.*); kurz dafs der Körper aus einem Zustande in einen anderen immer nur durch sämtliche Mittelzustände hindurch gelangen kann, dafs mithin die Bewegung nur allmählich, in unendlich kleinen Abstufungen vor sich geht, dafs der bewegte Körper keinen Sprung macht. Und hieraus ergiebt sich dann wiederum, dafs der Körper nicht plötzlich den Zustand der Ruhe mit demjenigen der Bewegung oder umgekehrt vertauschen kann, weil ja sonst ein Sprung zwischen diesen beiden Zuständen stattfinden würde, und dafs ebenso keine vollkommene Ruhe existieren kann, dafs vielmehr jede Ruhe eine unendlich kleine Bewegung ist, weil ja sonst auch der Körper aus dem Zustande der absoluten Ruhe in denjenigen der Bewegung müfste versetzt werden können, in welchem Falle es einen Sprung geben würde, was dem Wesen der Bewegung zuwider wäre.

*) Alle diese Sätze dürfen aber nicht mifsverstanden werden. Wie ich nicht behaupte, dafs die Bewegung sich aus unendlich vielen einzelnen Zuständen als ihren Bestandteilen zusammensetze, sondern dafs sie ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände sei, so sage ich auch keineswegs, dafs der Körper nicht aus einem Orte X nach einem anderen A gelangen könne, bevor er die zwischen dem Punkte X und dem auf diesen (in der Richtung nach A) zunächst folgenden Punkt Y liegende Strecke, also die Strecke XY u. s. w. f. durchlaufen habe, sondern dafs er nicht von X nach A gelangen könne, bevor er die zwischen X und dem dem Punkte A (in der Richtung nach X) zunächst vorangehenden Punkt B liegende Strecke, also die Strecke XB, u. s. w. f. durchlaufen habe. Und ebenso sage ich auch nicht, dafs der Körper aus einem kleineren Grade der Geschwindigkeit in einen gröfseren nur übergehen könne, nachdem er den auf den kleineren Grad folgenden nächsthöheren u. s. w. f., sondern dafs dieser Übergang nur möglich sei, nachdem er den dem gröfseren Grade vorangehenden nächstniedrigern Grad von Geschwindigkeit u. s. w. f. angenommen hat.

So ist mit dem eigentümlichen Begriffe der Bewegung, wie ihn Leibniz angiebt, unmittelbar auch das Gesetz der Kontinuität gegeben. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist die Bewegung der Grund dafür, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, nach Leibniz besteht sie in der Dauer selbst einer Ortsveränderung. Daher ist sie auch für diesen nicht eine kontinuierliche Veränderung, sondern ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände, und darin liegt eo ipso, dafs der Körper in einen bestimmten Zustand nur durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch, nur allmählich übergehen kann, dafs es keinen Sprung in der Bewegung giebt. So tritt an die Stelle der Bestimmung, dafs die Bewegung eine kontinuierliche Veränderung sei, in der Monadenlehre notwendig das Gesetz der Kontinuität, und der Satz, dafs die Dinge stetige Gröfsen seien, wird hier ersetzt durch den anderen, dafs sie nach dem Prinzip der Kontinuität geregelt seien.

Wie aus dem leibnizischen Begriff der Bewegung, so läfst sich aber auch aus demjenigen des Körpers ein besonderer und sehr bemerkenswerter Fall des Kontinuitätsgesetzes ableiten. Der Körper ist, wie wir früher nachgewiesen haben, seinem Begriffe nach nicht eine Substanz, welche den Raum erfüllt, sondern er besteht in der Ausdehnung selbst einer Natur. Demgemäfs ist er, wie ebenfalls schon gezeigt wurde (vgl. S. 289 ff.), auch nicht ein Kontinuum, eine kontinuierliche Gröfse, sondern er ist etwas Diskretes und näher ein Ganzes vieler Dinge, deren jedes ins Unendliche immer wieder ein Ganzes vieler Dinge ist. Aus diesem letzteren Satze aber folgt, wie aus dem Vorherigen hinlänglich erhellt, abermals, dafs man von einem Punkte des Körpers zu einem anderen Punkte desselben immer nur durch diejenigen Körper hindurch, welche er in sich enthält, dafs man aber auch in jedem dieser letzteren Körper von einem Punkte zum anderen nur durch diejenigen Körper hindurch, welche diese ihrerseits in sich schliefsen, gelangen könne u. s. w. ins Unendliche fort; kurz, dafs man von einem Punkte des Körpers zu einem anderen immer nur durch sämtliche zwischen beiden liegende Körper,

nur durch unendlich viele Körper hindurch, nur allmählich, ohne einen Sprung zu machen, übergehen könne, dafs es mithin in dem Körper keinen Sprung oder, was ja ganz dasselbe bedeutet, kein Leeres gebe. Und daraus geht dann weiterhin hervor, dafs man auch von einem Körper zu einem anderen davon entfernten nur durch alle zwischen ihnen möglichen Körper nur allmählich, nicht sprungweise kommen könne, d. h. dafs es auch zwischen den einzelnen Körpern, also überhaupt in dem ganzen Universum kein Leeres gebe. Hieraus ersieht man, dafs auch diese letztere von Leibniz so häufig ausgesprochene Bestimmung nur ein besonderer Fall des Kontinuitätsgesetzes ist und dafs auch dieser eine blofse Konsequenz aus der Definition des Körpers ist. Allein auf diesen Fall des Kontinuitätsprinzips können wir hier nicht näher eingehen, da uns dies zu tief in das Detail des Systems führen würde, weshalb wir ihn auch bei der obigen Besprechung jenes Prinzips nicht aufgeführt haben. Hier genügt es, der Vollständigkeit halber auf denselben hingewiesen und seinen Zusammenhang mit den früheren Untersuchungen Leibnizens angedeutet zu haben.

Dafs sich endlich aus alledem auch das Gesetz der Kontinuität in seiner Anwendung auf die geometrischen Gröfsen würde begründen lassen, brauchen wir kaum noch besonders hervorzuheben.

Diese Darlegungen beseitigen nun jede Unsicherheit über den Weg, auf welchem Leibniz das Gesetz der Kontinuität gefunden hat. Dasselbe ist gar nichts weiter als eine Folgerung aus dem Begriffe des Körpers und seiner Eigenschaften, wie ihn das System aufstellt. Da nun dieser Begriff ganz und gar durch den besonderen Standpunkt bedingt ist, auf welchem Leibniz der Welt der Objekte gegenüber steht, so können wir auch sagen, dafs das Kontinuitätsprinzip eine Frucht dieses eigentümlichen Standpunktes des Philosophen ist. Dieser Satz wird durch unsere früheren Ergebnisse zu einem solchen Grade von Gewifsheit erhoben, dafs er füglich nicht mehr in Zweifel gezogen werden kann.

Daraus geht dann auch von selbst hervor, dafs Leibniz zu der Erkenntnis des Kontinuitätsgesetzes nicht oder doch zum mindesten nicht in erster Linie durch seine bekannten geometrischen Entdeckungen, also insbesondere diejenige der Differentialrechnung, veranlafst worden ist.

Fünfter Abschnitt.

Die Harmonie der Monaden.

Indem wir nunmehr zu der berühmten Lehre Leibnizens von der Harmonie der Monaden übergehen, wollen wir zunächst die Frage erörtern, worauf die Übereinstimmung der Substanzen, die Thatsache, dafs die Vorgänge in den einen, wie die Erfahrung zeigt, mit denjenigen in den anderen zusammentreffen, nach Leibniz beruht, und erst dann auf den Zusammenhang eingehen, in welchem die so gewonnenen Bestimmungen mit dem Ganzen des Systems stehen. Denn eine gleichzeitige Besprechung dieser beiden Punkte ist angesichts der Beschaffenheit der Tradition nicht wohl möglich.

In der ersteren Beziehung pflegt man nun, entsprechend der bisherigen Auffassung, wonach die Substanz nur etwas Thätiges schlechthin ist, der besondere Inhalt dieser Thätigkeit aber nicht zu ihrem Wesen gehört, von der Voraussetzung auszugehen, dafs die Monaden an und für sich, ihrem Begriffe nach in keiner Beziehung zu einander stehen. Wenn daher die Erfahrung lehrt, dafs dennoch ihre Handlungen auf das genaueste miteinander übereinstimmen, so läfst sich dies, wie man fortfährt, nur durch ihre gemeinsame Abhängigkeit von einer dritten Ursache, von einem Gotte erklärlich machen. Aber während dieser Gott bei den Cartesianern jene Übereinstimmung in der Weise herbeiführt, dafs er unmittelbar in den Lauf der Dinge eingreift, soll er sie bei Leibniz, so sagt man, nur durch das Mittel der Natur der Monaden bewirken. Gott soll zu Anfang in den letzteren eine solche Entwicklung angelegt, er soll sie künstlich so eingerichtet, ihnen eine solche Natur verliehen haben,

dafs sie späterhin, ohne dafs es eines besonderen göttlichen Eingriffes bedürfte, durch sich selbst, auf Grund ihrer eigenen Gesetze miteinander übereinstimmen. Die Korrespondenz der veränderlichen Handlungen der Substanzen soll daher auf ihre Natur zurückgehen, aber dafs diese Naturen zu einander passen, soll das Werk Gottes sein*).

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 114 ff.: „Jedes Einzelwesen folgt in seiner Entwicklung den Gesetzen seiner eigenen Natur: aber diese Natur ist von Hause aus" (infolge der göttlichen Thätigkeit) „so beschaffen, wie es sein Verhältnis zu allen anderen Wesen mit sich bringt; die Monaden verhalten sich zu einander wie zwei Uhren, von denen jede nur durch ihr eigenes Triebwerk in Bewegung gesetzt wird, die aber von Anfang an so gerichtet sind, dafs sie immer die gleiche Stunde zeigen." — Fischer hat allerdings eine andere Ansicht über die Harmonie der Monaden aufgestellt, aber eine Ansicht, die mit dem, was Leibniz lehrt, kaum mehr einen Berührungspunkt hat. Nachdem er nämlich das Gesetz der Analogie sowie dasjenige der Kontinuität deduziert hat, geht er zu dem „Gesetz der Harmonie", wie er es nennt, über. (Dieser Ausdruck ist übrigens auch unleibnizisch.) „Nach dem Gesetz der Analogie," sagt er, „herrscht unter den Dingen die gröfste Einförmigkeit, denn alle sind Kräfte, Monaden, vorstellende Wesen. Nach dem Gesetz der Kontinuität besteht in den Dingen die gröfste Mannigfaltigkeit, denn jede einzelne ist ein besonderer Grad der Kraft, eine besondere Stufe des Mikrokosmus. Die Analogie verbietet den Gegensatz in den Dingen und erlaubt nur graduelle Differenzen, die Kontinuität verbietet die grofsen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, dafs diese Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen, d. h. kontinuierlich fortschreitet. So erreicht die Natur vermöge der Analogie die gröfste Einförmigkeit und vermöge der Kontinuität die gröfste Mannigfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannigfaltigkeit ist, da herrscht Form und Ordnung. Wo sich mit der gröfstmöglichen Einheit die gröfstmögliche Mannigfaltigkeit verbindet, da herrscht vollkommene Ordnung, eine zahllose Fülle von Wesen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinstimmen. Übereinstimmung ist Harmonie. . . . Wir verstehen also unter Harmonie das ursprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. . . . . Auf dem Gesetz der graduellen Unterschiede beruht das Gesetz der Harmonie" (S. 455 f.). Alsdann zeigt Fischer, dafs die Harmonie aus dem Wesen der Monaden notwendig folge. „Denn aus den Monaden folgt, dafs sie analoge Wesen sein müssen: daraus folgt, dafs sie nur graduell verschieden sein können oder, was dasselbe heifst, dafs sie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit folgt, dafs es in jenem Stufenreich keine Lücke giebt, dafs sich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abstufen oder in einer kontinuierlichen Stufenreihe fortschreiten. Und eben darin besteht ihre Harmonie. . . . Das Naturgesetz der Harmonie läfst sich am einfachsten so erklären, dafs in ihm die Gesetze der Analogie und der Kontinuität zusammengefügt sind. Es folgt aus jenen beiden Gesetzen, indem es sie vereinigt. . . . Das Gesetz der Harmonie erklärt, dafs die Weltordnung in der kontinuierlichen Reihenfolge analoger Wesen besteht, wodurch die gröfstmögliche Mannigfaltigkeit mit der gröfstmöglichen Einförmigkeit vereinigt wird" (S. 460 f.).

Diese altüberlieferte Auffassung ist nun, ebenso wie alles andere, was bisher über das Leibnizische System ver-

---

Wie man sieht, gebraucht Fischer hier das Wort „Harmonie“ in dem Sinne, in welchem es soviel als Einheit in der Verschiedenheit, Ordnung und Vollkommenheit bedeutet; unter der Harmonie der Monaden versteht er dies, dafs dieselben trotz ihrer Verschiedenheit ein Stufenreich gleichartiger Wesen zusammensetzen, welches kontinuierlich fortschreitet und in welchem jede Stufe eine wachsende Deutlichkeit der Vorstellungen zeigt. Wäre diese Auffassung zutreffend, dann hätte Fischer mit seiner Darstellung recht. Allein dieselbe ist vollständig willkürlich. Man vergleiche die ausführlichen Erörterungen Leibnizens über die prästabilierte Harmonie, nirgends handelt es sich um eine Harmonie in Fischers Sinne. Überall bezeichnet Leibniz mit der Harmonie der Substanzen die Thatsache, dafs die Handlungen derselben miteinander zusammentreffen, dafs den Veränderungen in einer von ihnen bestimmte Veränderungen in allen anderen korrespondieren. Dafs dies etwas gänzlich anderes ist, als was Fischer unter der Harmonie begreift, ist klar. Denn damit, dafs die Substanzen eine vom Niedrigeren zum Höheren stetig aufsteigende Reihenfolge bilden, ist es noch nicht gegeben, dafs ihre Handlungen miteinander übereinstimmen; und, umgekehrt, die Thatsache, dafs die Substanzen miteinander übereinstimmen, kann bestehen, ohne dafs sie ein kontinuierliches Stufenreich darstellen. Die Übereinstimmung, die zwischen den Thätigkeiten der Monaden stattfindet, ist allerdings auch eine Art von Einheit in der Mannigfaltigkeit, von Ordnung und Vollkommenheit, und Leibniz sagt dies, wie Fischer hervorhebt, auch an ein paar Stellen (so in der „Monadologie“, Nr. 58); aber deshalb ist doch der Begriff der Harmonie nicht identisch mit dem Begriff der Vollkommenheit u. dgl.

Und wenn man nun diesen eben angegebenen richtigen Begriff der Harmonie im Auge behält, so sieht man sofort, dafs auch die Art, wie Fischer dieselbe ableitet, verfehlt ist. Freilich genügt schon ein oberflächlicher Blick auf die Quellen, um dieselbe zu widerlegen. Denn wo man auch hinschaue, nirgends findet sich auch nur die Spur einer solchen Ableitung; vielmehr spricht fast alles, was Leibniz sagt, dagegen. Und wie wenig glücklich ist diese Ableitung noch dazu! Daraus, dafs die Monaden ein stetig vom Unvollkommneren zum Vollkommneren aufsteigendes Reich von Substanzen ausmachen, in welchem jede höhere Stufe die Welt deutlicher vorstellt als die niedrigere, soll folgen, dafs die Thätigkeiten der Monaden miteinander übereinstimmen! Wie soll dies möglich sein? Es würden sich hier eine Masse von Einwendungen erheben lassen, je nachdem man sich das Verhältnis der Monaden zur Welt denken würde. Allein wie immer man sich dasselbe denke, so viel ist gewifs: der Satz, dafs die Monaden eine kontinuierliche Reihenfolge bilden, kann niemals die Korrespondenz ihrer Handlungen erklären, falls sie nicht ihrer Natur nach so beschaffen sind, dafs sie eo ipso, auch dann, wenn sie keine solche Reihenfolge bildeten, übereinstimmen würden. Denn nehmen wir an, dafs die einzelne Monade unmittelbar mit keiner der anderen Monaden zusammentrifft, so würde offenbar ein solches Zusammentreffen auch dann unmöglich sein, wenn diese Monaden sich zu einer stetigen Reihenfolge zusammenfügten. Greifen wir z. B. aus Fischers Stufenreich zwei Substanzen heraus, etwa eine der niedrigsten und eine der höchsten, und setzen wir, dafs

breitet war, grundfalsch. Denn in Wahrheit ist die Korrespondenz der Monaden allerdings eine Folge ihres Begriffes.

---

in einem besonderen Falle die Vorgänge in der ersten denjenigen in der letzteren genau entsprechen. Wenn dieselben nun nicht an und für sich, auch abgesehen von der Existenz aller übrigen, miteinander harmonieren würden, wie sollte diese Harmonie auch nur im geringsten dadurch begreiflicher werden, dafs diese beiden Substanzen nur graduell voneinander verschieden sind, in einer und derselben Reihe liegen, welche von der ersten zu der zweiten durch eine kontinuierliche Folge von Zwischengliedern hinführt? Stehen aber die Monaden unmittelbar und an sich selbst miteinander in Zusammenhang, dann wird dies auch der Fall sein, ob dieselben ein Stufenreich ausmachen oder nicht, ob einige von diesen fehlen oder nicht, und ihr Zusammenhang wird jedenfalls nicht darauf beruhen, dafs sie ein solches Stufenreich bilden, sondern darauf, dafs sie alle ein und dasselbe Universum, jede von ihrem Standpunkte aus, darstellen, womit wir dann glücklich bei dem angelangt wären, was Leibniz wirklich gelehrt hat. Wie sich Fischer die Sache gedacht, ob er sich überhaupt die betreffenden Fragen vorgelegt hat, ist aus seinem Buche nicht zu ersehen: aber das ist zweifellos: Aus den Gesetzen der Analogie und der Kontinuität kann nie und nimmer die Thatsache des Verkehrs der Substanzen abgeleitet werden; dieselben sind für die Erklärung dieser Thatsache total bedeutungslos und gleichgültig.

Übrigens hat, um dies gleich hier zu erwähnen, die Verkennung des Unterschiedes, der zwischen dem Begriffe der Weltharmonie und demjenigen der Ordnung und Vollkommenheit der Welt besteht, Fischer dazu geführt, die Vollkommenheit der Welt in die Harmonie der Substanzen zu setzen; nach ihm ist diejenige Welt die vollkommenste, in welcher eine solche Harmonie stattfindet, und dieser Gesichtspunkt spielt dann in seiner Lehre von der besten Welt eine Rolle. Merkwürdigerweise findet sich dieselbe Behauptung auch in einigen anderen Darstellungen. Allein man braucht nur an die Bedeutung der Harmonie zu denken, um die Unhaltbarkeit dieses Satzes zu erkennen. Denn damit, dafs die Monaden miteinander in Korrespondenz stehen, ist es doch selbstverständlich noch nicht gegeben, dafs die Welt, die sie konstituieren, die vollkommenste sei, und dadurch können sich unmöglich die vollkommneren von den unvollkommneren Welten unterscheiden, dafs es in jenen eine solche Korrespondenz giebt, in diesen nicht; vielmehr würde eine Welt, in welcher das letztere der Fall wäre, überhaupt keine Welt sein, und der Mafsstab für ihre Vollkommenheit mufs also anderswo liegen. Auch hat Leibniz niemals etwas derartiges gesagt.

Wenn sodann Fischer auseinandersetzt, dafs die Harmonie der Monaden aus ihrem eigenen Begriffe folge, so ist diese, übrigens auf Erdmann, so viel ich weifs, zurückgehende Bestimmung allerdings sehr richtig. Allein er ist mehr durch Zufall als durch solide Überlegungen zu derselben gekommen. Denn er begründet sie mit einer Behauptung, die nichts weniger als gerechtfertigt ist. Die Harmonie soll unmittelbar mit den Monaden gesetzt sein, weil dieselben ihrem Wesen nach ein kontinuierliches Stufenreich bilden. Aber das ist eine ganz willkürliche These, von der Leibniz nichts weifs, eine These, die um so mehr zu verwerfen ist, als die Erörterung, auf welcher sie fufst, sich uns als unhaltbar erwiesen hat (S. 363 ff.). Überdies hat Fischer den Satz von der wesentlichen Harmonie der Monaden nicht mit den zahlreichen An-

Wir hatten oben (S. 327 ff.) gezeigt, dafs die Substanz ihrem ursprünglichen Wesen nach eine Repräsentation ihres gesamten Entwicklungsganges ist. Dieser Entwicklungsgang ist aber nur eine Darstellung aller derjenigen Beziehungen,

gaben Leibnizens, dafs Gott den Monaden zu Anfang eine solche Natur gegeben habe, wie sie zu dem Ganzen pafste, zu vereinigen vermocht, und es war dies auch von seinem Standpunkte aus ganz unmöglich; und doch mufs diese Vereinigung verlangt werden, soll anders jener Satz Gewifsheit erhalten. Den Versuch, eine solche herbeizuführen, hat er freilich gemacht, aber man sieht leicht, dafs derselbe mifslungen ist, worüber wir später reden werden. Fischer hat daher die Behauptung, dafs die Monaden kraft ihres Wesens miteinander zusammenhängen, in keiner Beziehung bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht; ja man kann auf Grund seiner Darstellung eher zu dem Schlusse gelangen, dafs sie überhaupt unhaltbar sei. Ebendies ist wohl der Grund, dafs ihm auch in dieser Hinsicht fast niemand gefolgt ist, wie ich denn auch selbst seine Auffassung vermutlich gemifsbilligt haben würde, wenn ich sie gekannt hätte, bevor ich auf ganz anderen Wegen zu demselben Resultate gelangt war.

Ferner bemerkt Fischer, Leibniz bezeichne die Harmonie der Substanzen mit den Worten: „Accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers" (S. 458). Diese Worte sind indessen ganz willkürlich aus der grofsen Menge derjenigen Benennungen herausgegriffen, deren sich Leibniz bedient, ohne dafs man sieht, warum er gerade diese gewählt hat, da andere mindestens ebenso häufig oder häufiger sind; es kommt dies bei Fischer öfter vor. Gleich darauf bemerkt er dann: „Das positive Verhältnis, welches allein zwischen den Substanzen übrig bleibt, ist die Einheit selbständiger Wesen, d. i. Übereinstimmung oder Accommodation" und er setzt zu dem letzteren Ausdrucke das Wort: „consensus" in Klammern hinzu (ebenda). Damit scheint angedeutet werden zu sollen, dafs ein Unterschied zwischen diesem und den vorher zitierten Worten stattfinde. Auch dies ist jedoch willkürlich; ein solcher Unterschied hat nicht statt. Weiter sagt Fischer, die harmonische Verknüpfung der Monaden setze ihre Verschiedenheit und diese ihre Materialität voraus; daher bezeichne Leibniz „die Materie, weil sie das Prinzip der Verschiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine, natürliche Bedingung der Harmonie", und dafür führt er dann die bekannte Äufserung Leibnizens an, dafs „die Kreaturen, wenn sie von der Materie befreit wären, zugleich von der allgemeinen Verknüpfung losgelöst und gleichsam Deserteure von der allgemeinen Ordnung sein würden" (S. 461). Das ist aber kaum richtig. Denn dafs der Materie deshalb diese Bedeutung von Leibniz zugeschrieben wird, weil sie „das Prinzip der Verschiedenheit" bildet, ist nicht bewiesen; es ist sogar nach allem sonstigen entschieden nicht der Fall (vgl. oben S. 183 f.). Auch bezeichnet Leibniz die Materie hier nicht direkt als die Bedingung der „Harmonie"; er sagt nur, dafs die Substanzen überhaupt keine Welt würden bilden können, wenn ihnen die Materie fehlte. Endlich ist es auch nicht zu billigen, wenn Fischer auf Grund einer vereinzelten Äufserung Leibnizens die Bedeutung der unmerklichen Vorstellungen für die Harmonie in dem Schlufsabschnitt zu dieser Lehre (S. 461) so sehr hervorhebt: die Sache hätte, da Leibniz sie nur gelegentlich einmal berührt, kaum erwähnt werden dürfen.

welche jemals zwischen ihr und dem Universum durch das Mittel ihres Leibes statthaben. Die Substanz ist daher ebenso wesentlich eine Repräsentation, ein Spiegel der gesamten Welt, betrachtet vom Standpunkt ihres Körpers. Sind nun aber alle Monaden ihrer Natur nach Ausdrücke des Universums, eines und desselben Universums, jede nach ihrer Weise, so ist es selbstverständlich, dafs ihre Thätigkeiten miteinander übereinstimmen. Zu dieser Übereinstimmung bedarf es also keineswegs eines Gottes; sie ist vielmehr mit dem Wesen der Substanzen selbst gegeben, ist unmittelbar mit ihrer eigenen Existenz gesetzt, ist eine bloſse Konsequenz ihres originalen Begriffes.

Dafs nun wirklich die traditionelle Ansicht hinfällig ist, ergiebt sich zunächst aus unserer früheren Definition des Substanzbegriffes, aus dem, was Leibniz über das Wesen der individuellen Substanz bemerkt, sowie aus unserer ganzen bisherigen Darstellung. Es sind aber noch einige andere Indizien da, welche nach derselben Richtung weisen.

In erster Linie mufs hier auf einen Satz aufmerksam gemacht werden, der zwar zunächst überraschend ist, der aber dennoch keinen Zweifel leidet. Setzt man nämlich voraus, dafs die Harmonie der Monaden nicht aus ihrem Begriffe folge, also in einem dritten, einem Gotte ihren Grund habe, so kann man dieselbe nach den Grundsätzen des Systems nicht, wie man bisher wollte, so erklären, dafs man annimmt, Gott habe den Monaden zu Anfang eine solche Natur verliehen, vermöge deren sie durch sich selbst und kraft ihrer eigenen Gesetze in Übereinstimmung miteinander thätig sind, sondern nur so, dafs man sagt, Gott produziere unmittelbar die veränderlichen Thätigkeiten der Monaden, so wie es ihre gegenseitige Beziehung erfordert, wenn auch nicht in der Form, dafs er in jedem Moment auf sie einwirkt, sondern in derjenigen, dafs er bloſs einmal auf sie einwirkt, dann aber in einer Art, welche alle jene besonderen Einwirkungen bereits in sich enthält.

Dieser Satz läfst sich sehr leicht einleuchtend machen. Gott soll nach der traditionellen Auffassung den Zusammenhang der Monaden in der Weise bewirken, dafs er dieselben ursprünglich so anlegt, so einrichtet, dafs ihre Handlungen in der Folge von selbst einander entsprechen, so wie wir ja auch den Gang einer Maschine, einer Uhr durch eine bestimmte Einrichtung derselben genau zu regulieren vermögen. Allein man frage sich doch einmal, was wir denn unter einem solchen „Anlegen", einem solchen „Einrichten" eigentlich verstehen.

Es läfst sich dies am besten an den eben genannten Beispielen klar machen. Wenn wir einen mechanischen Apparat so instandsetzen, dafs er spontan irgend eine Arbeit vollbringt, so handelt es sich für uns ausnahmslos lediglich darum, die Bestandteile desselben zu einander oder zu dritten Gegenständen, welche unter gewissen Umständen gewisse Veränderungen in jenen bewirken, in eine solche Beziehung zu bringen, dafs die unserer Einwirkung und unserem Einflusse entzogenen, an und für sich existierenden Kräfte, welche jenen Teilen oder jenen dritten Gegenständen innewohnen, die gewünschte Leistung ausführen. So beschränkt sich z. B. bei dem Aufziehen einer Uhr unsere Thätigkeit darauf, entweder die Feder derselben so zusammenzurollen, dafs das ihr an sich eigene Bestreben, sich zu entwickeln, sich auszudehnen, das Räderwerk in Umlauf setzt, oder dem Gewicht der Uhr eine solche Lage zu geben, dafs dasselbe durch die Anziehungskraft der Erde in eine fallende Bewegung gerät und damit den übrigen Mechanismus in Gang bringt. So verstehen wir überhaupt unter dem „Anlegen" einer Veränderung in diesem Sinne die Herstellung aller derjenigen Bedingungen und Umstände, unter welchen gegebene Kräfte in bestimmter Richtung wirksam werden. Oder, mit anderen Worten, wir verstehen darunter die Herbeiführung einer Veränderung durch das Mittel selbständiger, von uns unabhängiger Kräfte.

Genau in derselben Weise müfste nun notwendig auch die Wirksamkeit Gottes gedacht werden. Wenn man sagt,

Gott habe die Monaden so angelegt, dafs sie sich harmonisch entwickeln, so würde dies heifsen, er habe solche Bedingungen in ihnen erfüllt, dafs die von ihm selbst unabhängigen Kräfte und Gesetze der Substanz eine harmonische Entwicklung derselben bewirken, er habe diese harmonische Entwicklung durch das Mittel dieser an und für sich existierenden Kräfte und Gesetze hervorgebracht, wie dies mit besonderer Deutlichkeit aus der vielfach und auch von uns vorher gebrauchten Fassung einleuchtet, Gott habe die Substanzen so angelegt, dafs sie kraft ihrer eigenen Gesetze, durch sich selbst einander begegnen. Man mag sich nun im übrigen ausdrücken, wie man wolle, man mag statt der Worte, Gott habe die Substanzen in bestimmtem Sinne angelegt, sagen, er habe ihnen eine bestimmte Natur gegeben, oder sonstwie, alle diese Wendungen können gar keine andere Bedeutung haben als die eben angegebene. Denn wenn sie dies nicht bedeuten sollen, wenn ihr Sinn nicht der sein soll, Gott habe die Thätigkeit der Substanzen durch das Mittel selbständiger Kräfte und Gesetze, sondern dieser, er habe ihre Thätigkeit selbst, nur nicht in entwickelter, sondern in unentwickelter Form verursacht, so würde eben der Ausdruck, er habe die Thätigkeit der Substanzen angelegt, verfehlt sein und man müfste an die Stelle desselben vielmehr den anderen setzen, er habe diese Thätigkeit unmittelbar produziert, nur eben in konzentrierter Form. Wer da sagt, Gott habe die Substanzen irgendwie angelegt, der sagt eben eo ipso, er mag es wollen oder nicht, Gott bewirke ihre Handlungen nicht unmittelbar, sondern vermittelst selbständiger Kräfte und Gesetze, und wer dies bestreitet, der weifs selbst nicht, was er sagt.

Dafs nun aber eine solche Bestimmung mit dem Wesen der Substanz, selbst nach den traditionellen Vorstellungen, unvereinbar sein würde, liegt auf der Hand. Denn die Thätigkeit der Substanz ist eben nicht, wie diejenige einer Maschine, das Produkt einer bestimmten Konstellation selbständiger Elemente und Kräfte, sondern sie ist die Entwick-

lung eines in ihr liegenden Keimes, sie ist das entfaltet, was ursprünglich zusammengewickelt in ihr vorhanden ist, sie ist dasselbe in entwickelter Form, was sie ursprünglich in konzentrierter Form in sich trägt. Es ist und bleibt daher ganz und gar unmöglich, zu lehren, Gott habe die Substanzen so angelegt, dafs ihre Handlungen miteinander übereinstimmen — weil dies eben immer und immer nur heifsen würde und heifsen kann, er habe diese Uebereinstimmung vermittelst selbständiger Kräfte herbeigeführt —, sondern man kann nur sagen, er produziere ihre Handlungen unmittelbar, so wie es das Weltganze verlangt, nur nicht in der Weise, dafs er dieselben von Moment zu Moment, sondern in der, dafs er sie alle auf einmal in der Form des Keimes, in konzentrierter Form produziert.

Dafs dies ein ganz gewaltiger Unterschied ist, erhellt am besten aus einem Vergleiche mit den entsprechenden menschlichen Thätigkeiten. Denn fassen wir die Wirksamkeit Gottes in dem ersteren Sinne, so würde dieselbe, wie wir sahen, ihr Analogon in dem Einrichten einer Maschine, dem Aufziehen einer Uhr u. dgl. haben. Fassen wir sie dagegen in dem zweiten Sinne, so würde sie vielmehr ihr Analogon in derjenigen Thätigkeit haben, welche wir ausüben, wenn wir einen Körper dadurch in Bewegung setzen, ihm dadurch eine bestimmte Richtung und Geschwindigkeit erteilen, dafs wir ihm einen bestimmten Stofs geben. Denn dann verursachen wir allerdings die Bewegung des Körpers unmittelbar, nur in konzentrierter Form. Wie nun diese beiden Thätigkeiten in Bezug auf den Menschen gänzlich verschiedener Art sind, sodafs es unsinnig sein würde, beide auf eine Linie stellen, etwa in dem Falle, dafs wir einen Körper durch einen Stofs bewegen, sagen zu wollen, wir haben ihn so angelegt oder ihm eine solche Natur verliehen, dafs er diese Bewegung ausführt, so mufs das Gleiche natürlich auch in Bezug auf Gott gelten.

Und daraus erhellt auch, dafs durch die besondere Form, in welcher Gott hiernach die Handlungen der Sub-

stanzen produzieren müfste, an der Unmittelbarkeit seines Einflusses auf die letzteren nicht das geringste geändert werden würde. Denn, um dies an dem eben gebrauchten Beispiel zu erläutern, ob wir einen Gegenstand in der Weise von einem Punkte A nach einem andern Punkte B befördern, dafs wir ihn nach dem letzteren hinschieben, oder in der, dafs wir ihm einen entsprechenden Stofs versetzen, aus welchem jene Bewegung folgt, das ist für die Frage nach der Ursache dieser Bewegung vollständig gleichgültig; in beiden Fällen sind wir der alleinige und unmittelbare Grund dafür, dafs der Körper von A nach B gelangt, und nur die Form, in welcher wir das bewirken, ist beidemal verschieden; das erste Mal geschieht es so, dafs wir ununterbrochen und successive auf ihn einwirken, das andere Mal so, dafs wir alle diese einzelnen sich folgenden Einflüsse in einem Stofse konzentrieren. Kein Mensch wird behaupten wollen, dafs wir, wenn wir etwa einen Gegenstand in die Höhe werfen, nur die mittelbare Veranlassung für seine Bewegung seien; jedermann wird sie vielmehr unmittelbar und nur auf uns zurückführen, und man wird höchstens hinzufügen, wir haben dieselbe in der Art erzeugt, dafs wir den Gegenstand eben *geworfen* haben. Genau in derselben Weise würde sich auch das Verhältnis Gottes zu den Substanzen gestalten müssen.

Soviel steht daher fest: Ist die Harmonie der Monaden nicht mit ihrem eigenen Wesen gegeben, dann mufs sie notwendig direkt aus der göttlichen Wirksamkeit abgeleitet werden. Es kann dann nur noch erklärt werden, die Handlungen der Substanzen stimmen überein, weil Gott dieselben *unmittelbar* so produziert, wie es das Weltganze mit sich bringt, aber nicht, sie stimmen überein, weil Gott den Substanzen ursprünglich eine solche Natur verliehen hat, dafs sie späterhin durch sich selbst miteinander zusammentreffen*).

*) Übrigens hat man schon bisher darauf hingewiesen, dafs aus dem Satze, Gott habe den Monaden ursprünglich ihre Natur verliehen, folge, dafs die Thätigkeiten derselben in Wahrheit ein Erzeugnis Gottes

Das ist ein Satz, der von jedermann zugegeben werden muſs und der nur übersehen worden ist, indem man sich an falsche, in das System nicht passende Analogieen gehalten, indem man sich ohne Kritik bei unklaren und widerspruchsvollen Vorstellungen beruhigt hat.

Unter diesen Umständen können wir nun aber über die wahre Meinung Leibnizens in betreff des Zusammenhanges der Monaden nicht mehr im Zweifel sein. Es ist Thatsache, daſs, wenn die Wechselbeziehung derselben nicht aus ihrem Begriffe hervorgeht, sie überhaupt in keiner Weise mehr aus ihrer Natur, aus ihren eigenen Gesetzen, ja auch nicht einmal mehr daraus begründet werden kann, daſs sie Spiegel, Repräsentationen des Universums sind, sondern daſs sie unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden muſs. Es ist aber auch Thatsache, daſs Leibniz diese Wechselbeziehung allerdings überall als eine Folge der Natur der Monaden, als eine Folge davon darstellt, daſs die letzteren Spiegel der Welt sind. Also muſs dieselbe in dem Wesen der Substanz selbst ihren Ursprung haben.

Zugleich aber ergiebt sich noch ein anderer Satz, mit dem wir uns zwar erst in der Folge ausführlicher beschäftigen werden, der aber doch bei dieser Gelegenheit berührt werden muſs. Wenn der Grund für die Korrespondenz der Monaden nicht in ihrem Begriffe, sondern in Gott gesucht

---

seien. Allein dies folgt gar nicht aus jenem Satze, sondern muſs an die Stelle desselben gesetzt werden, da er an sich einen unhaltbaren Gedanken ausspricht. Wenn er nicht innerlich verkehrt wäre, so würde auch eine solche Folgerung gar nicht aus ihm gezogen werden können; denn diese Folgerung würde ihn selbst ja aufheben, da sie besagt, daſs Gott die unmittelbare Ursache der Thätigkeit der Substanzen sei, während er doch zuerst diesen nur eine Natur, kraft deren sie durch sich selbst thätig sind, gegeben haben, nur die mittelbare Ursache ihrer Thätigkeit sein sollte. So heiſst es Gesch. d. d. Phil. S. 177: „Wenn den Substanzen alle ihre Thätigkeiten durch den schöpferischen Akt Gottes vorgezeichnet sind, so sind jene Thätigkeiten in Wahrheit nur ein Erzeugnis der göttlichen Schöpferthätigkeit, diese ist es, welche sich in ihnen fortsetzt und zur Erscheinung bringt, an der sie ihren Bestand haben, ohne deren fortwirkende Kraft sie nicht möglich wären u. s. w.“

wird, dann kann dieselbe, wie wir hörten, nicht mit der Bestimmung erklärt werden, Gott habe den Substanzen eine solche Natur gegeben, dafs sie sich von selbst in harmonischer Weise bethätigen. Mithin folgt, dafs diese Bestimmung, die ja, wie bekannt, ebenfalls überall von Leibniz gelehrt wird, nur unter der Bedingung Sinn hat, wenn der Verkehr der Substanzen auf ihrem Begriffe beruht, und dafs sie also nur bedeuten kann, Gott sei das Prinzip für die Thatsache selbst, dafs die Substanzen harmonische Begriffe haben, er repräsentiere das Schaffen und Realisieren selbst der Naturen der Dinge, wie wir später des näheren nachweisen werden. Dieselbe nötigt also so wenig zu der Annahme, dafs die Übereinstimmung der Substanzen nicht schon mit ihnen selbst gesetzt sei, wie man dies bisher allerdings glaubte, dafs sie vielmehr in diesem Falle überhaupt unmöglich wäre.

Nun wird man freilich einwenden, dafs diese unsere Schlufsfolgerungen aus den obigen Erwägungen doch nicht ohne weiteres berechtigt seien. Denn wenn es auch unter der Voraussetzung, dafs der Zusammenhang der Monaden nicht eine Konsequenz ihres Begriffes ist, sachlich unzulässig wäre, diesen Zusammenhang aufser aus der göttlichen Thätigkeit auch noch aus ihrer Natur abzuleiten und zu sagen, Gott habe den Substanzen zu Anfang eine bestimmte Konstitution gegeben, so würde dies ja doch noch keineswegs unbedingt ausschliefsen, dafs Leibniz nicht dennoch von jener Voraussetzung aus zu diesen Sätzen gekommen sei, in welchem Falle wir eben nur einen groben Irrtum seitens des Philosophen zu konstatieren haben würden. Dafs dies nun möglich sein würde, mufs allerdings zugegeben werden; allein es ist doch zum mindesten im höchsten Mafse unwahrscheinlich. Denn die Unhaltbarkeit jener Sätze ist für jeden, der sich in den Geist der Monadenlehre eingelebt hat, zu handgreiflich, als dafs man annehmen könnte, sie sei dem Urheber der letzteren und vollends einem Leibniz entgangen. Bisher hat man ja freilich diese Unhaltbarkeit

nicht bemerkt; indessen daraus folgt nichts. Denn bei der geringen Gründlichkeit, mit der das Leibnizische System traditionell behandelt zu werden pflegt, bei den aufserordentlich verschwommenen Vorstellungen, die über die Prinzipien desselben verbreitet sind, kann dies nicht wunder nehmen; und überhaupt, diejenigen, welchen nur die Aufgabe zufällt, die thatsächlichen oder angeblichen Lehren Leibnizens zu reproduzieren, können selbst offenkundige Fehler in denselben übersehen; aber dafs Leibniz selbst, der doch diese Lehren gründlich durchdacht, allseitig geprüft und erwogen haben mufs, sie übersehen haben sollte, ist unglaublich. Nein, was man bisher über die Harmonie der Monaden vorgetragen hat, ist nicht die Meinung Leibnizens, sondern ein Werk der Tradition. Weil man die Erklärungen des Philosophen, dafs der Zusammenhang der Monaden einerseits aus ihrer Natur hervorgehe und dafs andererseits doch diese Naturen ihnen von Gott gegeben worden seien, von der Prämisse aus, dafs die Natur gleich dem Begriffe der Substanz sei, nicht zu vereinigen vermochte, darum hat man sich ursprünglich diese schiefe und widerspruchsvolle Lehre zurecht gemacht, deren innere Unzulänglichkeit eben ihren unleibnizischen Ursprung verrät, und die Späteren haben diese Lehre als bare Münze übernommen.

Wenn übrigens Leibniz einigemal erklärt, die Monaden verhalten sich in Bezug auf ihre Wechselwirkung wie zwei Uhren, deren jede vollständig spontan abläuft, die aber ursprünglich so gerichtet worden sind, dafs sie immer genau die gleiche Stunde zeigen, so beweist dies natürlich gar nichts gegen unsere Ausführungen. Denn es würde sich ja doch hier vor allem fragen, ob der Philosoph diesen Vergleich deshalb gebraucht hat, weil die Monaden durch dasselbe Mittel, wie die Uhren, durch eine mechanische Anlage und Einrichtung, zur Übereinstimmung gebracht worden sind, oder nur deshalb, weil beide gleich spontan und dennoch gleich unabhängig voneinander zusammentreffen. Was Leibniz hier meint, kann aus diesem Gleichnis selbst nicht

ersehen, sondern mufs durch seine sonstigen Angaben über die Natur des Zusammenhanges der Substanzen ausgemacht werden. Folglich kann dasselbe keinesfalls gegen unsere vorherigen Ergebnisse verwendet werden, sondern mufs selbst erst durch diese seine Aufklärung empfangen.

Es sind nun aber ferner auch eine ganze Reihe von Äufserungen in den Leibnizischen Schriften vorhanden, welche deutlich zeigen, dafs der Verkehr der Substanzen nach des Philosophen Meinung eine Folge ihres Begriffes ist.

„Alles, was der Seele und jeder Substanz passiert," sagt Leibniz, „ist eine Folge ihres Begriffes; also bringt es die Idee oder das Wesen der Seele selbst mit sich, dafs alle ihre Vorstellungen ihr aus ihrer eigenen Natur entstehen müssen und zwar gerade so, dafs sie von selbst dem entsprechen, was in dem Universum vorgeht" (4, 458; auch 439 E.). „Die Seele fühlt, dafs ihr Körper schlecht disponiert ist, weil es die Natur der Seele ist, auszudrücken, was in dem Körper vorgeht" (2, 71), „weil die Natur jeder Substanz einen allgemeinen Ausdruck des ganzen Universums mit sich bringt und weil die Natur der Seele im besonderen einen deutlicheren Ausdruck dessen mit sich bringt, was jetzt im Hinblick auf ihren Körper vorgeht. Es liegt also in ihrer Natur, die Accidenzien ihres Körpers durch die ihrigen zu erkennen" (74). „Die Seele drückt ihrer Natur nach das ganze Universum nach der Beziehung aus, welche die anderen Körper zu dem ihrigen haben, und also unmittelbarer dasjenige, was den Teilen ihres Körpers zukommt; sie mufs also kraft der Gesetze der Beziehung, die ihr wesentlich sind, gewisse Bewegungen ihres Körpers in besonderer Weise ausdrücken" (111). „Die Zustände der Seele sind ihrer Natur und ihrem Wesen nach Ausdrücke der entsprechenden Zustände der Welt und im besonderen des Körpers, welcher ihr eigen ist . . . . Also mufs die Seele auch die Zustände ihres Körpers bemerken" (114; ebenso 115 u. 126). „Es ist die Natur der Seele, den Körper auszudrücken: daher

mufs sie alles, was aus den Gesetzen des Körpers folgt, sich repräsentieren" (171). „Die inneren Vorstellungen entstehen in der Seele durch ihre eigene originale Konstitution, d. h. durch ihre repräsentative Natur. Indem daher jede Substanz das ganze Universum exakt repräsentiert und indem die Vorstellungen der äufseren Dinge ihr kraft ihrer eigenen Gesetze entstehen, wird es eine vollkommene Übereinstimmung zwischen allen diesen Substanzen geben" (4, 484). „Da die Natur der Seele darin besteht, das Universum zu repräsentieren, so wird die Folge der Repräsentationen, welche die Seele sich produziert, natürlicherweise der Folge der Veränderungen des Universums entsprechen" (485). „Es ist die Natur der Substanz, sich nach einer bestimmten Ordnung zu verändern, welche sie durch alle Zustände führt, die ihr je zukommen werden. Und dieses Gesetz der Ordnung hat eine exakte Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz vorgeht. Auf diese Weise führt das Gesetz der Veränderung der Substanz das Tier von der Freude zum Schmerz in dem Moment, in welchem in seinem Körper eine Auflösung des Kontinuums stattfindet, weil es das Gesetz der unteilbaren Substanz dieses Tieres ist, zu repräsentieren, was in seinem Körper und selbst was in der Welt vor sich geht, da die substantiellen Einheiten nichts anderes sind als verschiedene Konzentrationen des Universums" (518). „Es ist die Natur der Seele, ihren Körper auszudrücken und mit ihm übereinzustimmen, ganz wie wenn der Körper auf die Seele Einfluſs hätte" (580, ebenso 583; vgl. überhaupt 517—595). „Man mufs sich nicht über die Übereinstimmung der Seelen und Körper wundern, da alle Seelen wesentlich Repräsentationen oder lebendige Spiegel des Universums nach dem Gesichtspunkte einer jeden sind" (3, 347) u. a.

Würde Leibniz unter der „Natur" der Substanzen eine ihrem Begriffe fremde Anlage verstehen, so hätte er doch sicherlich nur sagen können, den Substanzen sei die Natur, das Universum zu repräsentieren, gegeben worden u. dgl. Statt dessen aber drückt er sich, wie diese Belege zeigen,

vorzugsweise dahin aus, es sei die Natur der Seele, es liege in ihrer Natur, die Natur der Seele bestehe darin, auszudrücken, was in ihrem Körper vorgeht, die Natur der Substanz bringe einen Ausdruck des Universums mit sich, es sei das Gesetz der Substanz, ihren Körper zu repräsentieren u. dgl. Das kann nur heifsen, es sei der Begriff, das Wesen der Monaden, die Welt vorzustellen. Und dies sagt ja der Philosoph in einigen der angeführten Sätze sogar ausdrücklich. Der Begriff, die Idee, das Wesen (essence) der Seele soll der Grund ihrer Übereinstimmung mit dem Universum sein, diese Übereinstimmung soll auf den der Seele wesentlichen (essentielles) Gesetzen der Beziehung, auf der originalen Konstitution, der repräsentativen Natur derselben beruhen, die Zustände der Seele sollen wesentlich (essentiellement) Ausdrücke der Weltzustände, die Substanzen sollen wesentlich Repräsentationen des Universums, sie sollen nichts anderes sein als Konzentrationen der Welt u. dgl. Und bei eingehenderer Durchsicht der Quellen würde sich noch eine ganze Anzahl gleicher Äufserungen aufweisen lassen. Eine deutlichere Sprache kann man doch nicht verlangen! Oder wie hätte sich denn Leibniz überhaupt sonst ausdrücken sollen, wenn die Harmonie der Monaden seiner Ansicht nach auf deren Begriff sich gründete?

Mit zwingender Notwendigkeit ergiebt sich aber eben dies auch aus dem Zusammenhang, in den der Philosoph, wie wir sogleich hören werden, diese Lehre mit dem Begriff der individuellen Substanz gebracht hat. Und endlich werden sich durch unsere späteren Erörterungen über Gott die allerbündigsten, überzeugendsten Bestätigungen für unsere Auffassung ergeben, sodafs an der Richtigkeit derselben ein begründeter Zweifel nicht mehr bestehen kann.

Aus diesen Darlegungen erhellt nun auch, wie Leibniz zu der Lehre von der Harmonie der Substanzen gekommen ist.

Die bisherige Darstellung ist auch in dieser Beziehung nicht haltbar. Gewöhnlich pflegt man nämlich, nachdem man die Monaden und ihre hauptsächlichsten Eigenschaften abgeleitet hat, darauf hinzuweisen, dafs dieselben an sich in keiner Beziehung zu einander stehen, dafs sie aber andererseits wegen ihrer Einfachheit auch keinen physischen Einfluſs aufeinander ausüben können, um daran die Frage zu knüpfen, wie es zu erklären sei, wenn die Thätigkeiten derselben dennoch erfahrungsgemäfs miteinander übereinstimmen, und um diese Frage zu beantworten, läfst man schliefslich den Philosophen die selbständige Hypothese erfinden, Gott habe ursprünglich jeder Substanz eine solche Anlage verliehen, dafs sie in der Folge spontan miteinander zusammentreffen.

Dafs indessen Leibnizens Ansicht nicht auf diesem Wege entstanden sein kann, ergiebt sich am besten aus ihr selbst. Denn der Zusammenhang der Monaden beruht ja, wie wir sahen, nicht auf der Wirksamkeit Gottes, sondern auf ihrem eigenen Begriffe. Dieser Satz aber, dafs die Substanzen kraft ihrer eigenen Natur miteinander harmonieren, kann nicht eine Hypothese sein, welche Leibniz aus dem Grunde aufgestellt hat, um die Wechselwirkung der Substanzen zu erklären; sie kann nicht eine Erfindung sein, die er zum Zweck der Lösung des Problems gemacht hat, wie der Verkehr der Substanzen möglich sei. Denn um überhaupt das Problem aufwerfen zu können, wie die Übereinstimmung der Substanzen denkbar sei, mufste er zuvor überzeugt sein, dafs dieselbe nicht schon aus dem Wesen der Substanzen selbst folge, mufste er bereits voraussetzen, dafs sie nicht schon mit den Substanzen selbst unmittelbar gegeben sei. Er hätte also auch nicht auf jenes Problem eine Lösung finden können, derzufolge das Ineinandergreifen der Substanzen aus ihrem Begriffe selbst sich ergebe, mit ihrem Wesen selbst schon gesetzt sei, da er ja damit die Prämisse, auf der seine Untersuchung überhaupt beruhte, aufgehoben haben würde. Mithin kann diese Art der Verbindung der Substanzen

überhaupt nicht als die Antwort auf ein solches Problem gelten.

Vielmehr kann sie nur eine Schlufsfolgerung aus den Prinzipien des Systems sein. Die Monadenlehre geht ja von der Frage aus, ob nicht unter der Voraussetzung, dafs die speziellen Phänomene rein mechanisch, durch den Körper, seine Eigenschaften und Gesetze erklärt werden können und müssen, doch die Prinzipien des Körpers und des Mechanismus selbst in immateriellen Substanzen bestehen, und demgemäfs setzt es sich die Aufgabe, zu untersuchen, wie die Prinzipien der Dinge, des Körpers, der Bewegung und des Widerstandes gedacht werden müssen. Diese Prinzipien haben wir nun aber früher als einfache Substanzen bestimmt, die ihre respektiven Körper in sich repräsentieren, und näher als aktive und passive Kräfte, welche die sämtlichen Veränderungen ihrer Körper, die Thätigkeiten und Leiden derselben im Keime in sich repräsentieren. Als die Prinzipien der Dinge ergaben sich uns daher die Monaden, welche ihre gesamte Thätigkeit schon ursprünglich, ehe sie noch zur Erscheinung kommt, in sich enthalten, deren Handlungen also allein aus ihnen selbst kraft ihres eigenen Begriffes und ihrer eigenen Natur hervorgehen. Aus diesem Satze aber folgt ohne weiteres und mit Notwendigkeit die Lehre von der Harmonie der Substanzen. Denn sind die Handlungen der Monaden das ausschliefsliche Erzeugnis ihrer ursprünglichen Konstitution und ihres Begriffes, sind sie nur das in der Entwickelung, was von Anfang an in ihnen angelegt ist, sind sie also nicht das Resultat ihres Verkehrs miteinander, sondern dasjenige ihrer eigenen originalen Anlage, so ist ja der Schlufs vollständig unumgänglich, dafs die gewöhnliche Anschauungsweise, wonach diese Handlungen durch den Stofs und Druck der Dinge hervorgerufen werden, das Erzeugnis der physischen Einwirkung der Dinge aufeinander sind, ein Irrtum, ein Phänomen sei, dafs, wenn die Substanzen einen physischen Einflufs aufeinander auszuüben scheinen, dies nur daher komme, weil die Thätigkeiten der Substanzen spontan

sich entsprechen, sich begegnen, dafs dieser scheinbare physische Einfluſs in Wahrheit nur in einem Zusammentreffen, einer Harmonie bestehe, und dafs diese Harmonie eben in dem ursprünglichen Wesen der Substanzen begründet sei, darauf beruhe, dafs sie alle ihrer Natur nach ein und dasselbe Universum darstellen. So hat Leibniz keineswegs zuerst die Bemerkung gemacht, dafs die Monaden wegen ihrer Unteilbarkeit keinen physischen Verkehr miteinander haben können, und infolgedessen die Hypothese ersonnen, ihre Handlungen gehen aus ihrer Natur hervor und harmonieren bloſs miteinander, sondern er fand zuerst, dafs alle Handlungen der Monaden aus ihrer eigenen Natur resultieren, und schloſs daraus folgerichtig, dafs es also mit der Vorstellung eines physischen Verkehrs derselben nichts sei, sondern dafs an seine Stelle eine natürliche, wesentliche Harmonie derselben treten müsse.

Dafs nun Leibniz auf diesem Wege zu seiner Theorie von dem Zusammenhang der Monaden gekommen ist, folgt, wie gesagt wurde, notwendig aus der Art dieses Zusammenhanges selbst. Es ist auch an sich so einleuchtend wie nur möglich. Diese Theorie ist eben schon in den Prinzipien des Systems implicite enthalten, und Leibniz brauchte die letzteren nur in ihre Konsequenzen zu verfolgen, um sie zu finden. Die Monaden sind ja ihrer Natur und ihrem Wesen nach die alleinige Quelle ihrer Handlungen: es folgt daher mit zwingender Notwendigkeit, dafs sie keinen physischen Einfluſs aufeinander ausüben, sondern dafs sie nur miteinander harmonieren. Der Philosoph muſste daher von seinen Prinzipien aus seine Lehre von der prästabilierten Harmonie aufstellen, und hätte er es nicht gethan, so hätte er sich mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Diesen Entwickelungsgang des Philosophen würden wir daher unter allen Umständen aufrecht erhalten müssen, auch wenn keine quellenmäfsigen Belege dafür vorlägen. Nun aber ist auch dies sogar in umfassendem Maſse der Fall, und darauf müssen wir jetzt noch etwas näher eingehen.

In dem „metaphysischen Diskurs“ Leibnizens erscheinen nämlich die Bestimmungen, daſs die Substanzen keinen Einfluſs aufeinander haben, daſs ihre Thätigkeiten sich bloſs entsprechen und daſs dieses Entsprechen auf der Natur der Substanzen beruhe, als Folgerungen aus dem Begriff der individuellen Substanz, d. h. derjenigen Substanz, welche ihre gesamte Zukunft ursprünglich in sich schlieſst. „Aus dem Begriff der individuellen Substanz,“ sagt der Philosoph, „folgt, daſs jede Substanz gleichsam eine Welt für sich ist, unabhängig von jedem anderen Wesen als von Gott. So sind alle unsere Phänomene, d. h. alles, was uns je geschehen kann, nur Folgen unseres Wesens . . . . . Indes es ist sehr wahr, daſs die Ausdrücke aller Substanzen sich einander entsprechen, sodaſs jede mit den anderen zusammentrifft . . . . Man kann daher sagen, daſs das, was jeder Substanz passiert, nur eine Folge ihrer Idee ist, da ja diese Idee schon alle Prädikate enthält und das ganze Universum ausdrückt“ (4. 434 f. u. 458). In dem an den „metaphysischen Diskurs“ anknüpfenden Briefwechsel Leibnizens mit Arnauld tritt dieser Gedankengang noch schärfer hervor. „Aus dem Satz von der individuellen Substanz,“ heiſst es da, „folgt, worin der Verkehr der Substanzen besteht. Derselbe vollzieht sich nicht nach der gewöhnlichen Hypothese des physischen Einflusses, denn jeder gegenwärtige Zustand einer Substanz kommt ihr spontan; er vollzieht sich vielmehr nach der Hypothese des bloſsen Zusammentreffens, d. h. jede Substanz drückt die ganze Folge des Universums nach der Beziehung aus, die ihr eigen ist, woraus sich ergiebt, daſs sie vollkommen miteinander harmonieren“ (2, 47; ebenso 57). „Die Hypothese des bloſsen Zusammentreffens oder der bloſsen Übereinstimmung der Substanzen untereinander ist nach dem Satz von der individuellen Substanz, den wir aufgestellt haben, unausweichlich“ (58): „sie ist eine Folge des Begriffes, den ich von der individuellen Substanz habe. Denn nach mir schlieſst der individuelle Begriff einer Substanz alles ein, was ihr je passieren kann. Da nun die Seele eine indivi-

duelle Substanz ist, so mufs ihr Begriff, ihre Idee oder ihre Natur alles einschliefsen, was ihr je passieren kann. Also da ja unsere Gedanken nur Folgen der Natur unserer Seele sind und ihr kraft ihres Begriffes entstehen, so ist es unnötig, den Einflufs einer anderen Substanz zu verlangen. Es ist wahr, dafs uns bestimmte Gedanken auf bestimmte körperliche Bewegungen kommen, aber das rührt daher, dafs jede Substanz das ganze Universum ausdrückt." „Die Hypothese des blofsen Zusammentreffens folgt daraus, dafs jede individuelle Substanz alles einschliefst, was ihr geschehen wird, und das ganze Universum nach ihrer Art ausdrückt" (70). „Der Verkehr der Seele und des Körpers ist nur eine Folge des Begriffes der individuellen Substanz, der alle ihre Phänomene in sich schliefst, so dafs einer Substanz nichts passieren kann, was ihr nicht aus ihrem eigenen Grunde entsteht, aber in Übereinstimmung mit dem, was einer anderen passiert" (75 A.). „Ich erkläre den Verkehr der Substanzen auf eine natürliche Weise. Aus dem Begriff der Substanz, welcher es mit sich bringt, dafs ihr gegenwärtiger Zustand eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, folgt, dafs es die Natur jeder Substanz und folglich jeder Seele ist, das Universum auszudrücken u. s. w." (113 E.). „Jede Substanz schliefst in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und zukünftigen Zustände ein und drückt selbst das ganze Universum aus; folglich kommt ihr alles nur aus ihrem eigenen Grunde und kraft ihrer eigenen Gesetze; aber sie bemerkt die anderen Dinge, weil sie dieselben ihrer Natur nach ausdrückt" (126; auch 136). In dem Entwurf zum „Neuen System" sagt Leibniz weiterhin: „Aus dem vollkommnen Begriff jeder Substanz folgt, dafs eine geschaffene Substanz nicht auf die anderen handelt, sondern dafs alles aus dem eigenen Grunde einer jeden kommt, da ja jede das ganze Universum für sich auf ihre Weise repräsentiert" (4, 475 f.). In der wichtigen, ziemlich gleichzeitigen Abhandlung: „Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis" wird endlich ebenfalls

die Lehre von der Weltharmonie als eine Folge des Begriffs der individuellen Substanz dargestellt: „Aus dem Begriffe der individuellen Substanz", heifst es dort, „folgt, dafs alle Handlungen und Leiden der Substanzen spontan sind, dafs kein realer gegenseitiger Einfluſs unter ihnen denkbar ist, da ja, was auch einer jeden geschieht, aus ihrer Natur und aus ihrem Begriffe hervorgeht, auch wenn alles übrige weggedacht würde; denn eine jede drückt das Universum aus." Gleich darnach lesen wir dann weiter: „Ähnlich erhält durch unseren Begriff der Substanz die Verbindung der Seele und des Körpers eine volle Erklärung. Denn da jede einzelne Substanz ein und dasselbe Universum ausdrückt, so verhält sie sich kraft der Gesetze ihrer eigenen Natur so, dafs ihre Veränderungen vollkommen den Veränderungen der anderen Substanzen entsprechen" (vgl 7, 312 f.).

Diese Auseinandersetzungen decken sich nun, wie man sieht, ganz und gar mit unseren vorherigen Ausführungen. Leibniz, sagten wir, fand durch seine dynamischen Untersuchungen, dafs die Prinzipien der Dinge in Substanzen bestehen, welche sämtliche Bewegungen ihres Körpers ursprünglich in sich repräsentieren, welche daher ihre gesamte Entwicklung von Anfang an und kraft ihres Begriffes im Keime in sich schliefsen. Waren nun aber alle Handlungen der Monaden schon ursprünglich in ihnen angelegt und nur die Folge ihres eigenen Wesens, so mufste er notwendig zu dem Schlusse kommen, dafs an die Stelle der gewöhnlichen Theorie von dem physischen Einfluſs der Dinge diejenige einer wesentlichen Harmonie der Substanzen gesetzt werden müsse. In vollständiger Übereinstimmung mit dieser unserer Darstellung leitet nun der Philosoph, wie die eben angeführten Stellen zeigen, in der That seine Lehre von der Harmonie der Monaden aus dem Begriffe der individuellen Substanz, aus dem Satze ab, dafs die Substanzen ihre gesamte Zukunft von Anfang an in sich tragen: weil die individuellen Substanzen alles, was ihnen je geschieht, schon im voraus in sich enthalten, daraus soll folgen, dafs sie keinen physischen

Einfluſs aufeinander ausüben, sondern nur mit gegenseitiger Übereinstimmung selbständig handeln, und daſs ferner diese Übereinstimmung auf ihr eigenes Wesen zurückzuführen ist. Eine eklatantere, überzeugendere Bestätigung unserer Ansicht ist schlechterdings nicht möglich. Und diese Bestätigung ist um so wertvoller, um so unwiderleglicher, als die betreffenden Auslassungen Leibnizens durchgängig den frühesten Schriften desselben angehören. Denn daſs diese für die Frage nach der Entstehung des Systems unter allen Umständen bedeutungsvoller und maſsgebender sind als die späteren Werke, daſs sie den ursprünglichen Ideengang des Philosophen am treuesten und unverfälschtesten wiedergeben müssen, liegt auf der Hand und wird sicherlich niemand anzweifeln wollen.

In den späteren Werken aber, insbesondere in den an die Veröffentlichung des „Neuen Systems“ sich knüpfenden langen Auseinandersetzungen über die Harmonie der Substanzen wird meistens diese Harmonie nur als solche besprochen, ohne Rücksicht auf ihre Ableitung; der angegebene Zusammenhang tritt daher nicht mehr so klar hervor. Doch aber weist auch Leibniz in diesen einigemal ausdrücklich darauf hin, daſs die prästabilierte Harmonie eine Konsequenz seiner dynamischen Untersuchungen (über den Körper, die Bewegung und den Widerstand) sei, was ja mit unserer Ableitung ganz im Einklange steht. So sagt er nach einer Erörterung dieser seiner Lehre: „Meine dynamischen Studien stehen damit in Verbindung, infolge deren ich den Begriff der körperlichen Substanz vertiefen muſste, die ich vielmehr in die Kraft zu handeln und zu widerstehen setze als in die Ausdehnung“ (4, 499). „Meine prästabilierte Harmonie,“ erklärt er anderswo, „folgt aus meiner Ansicht über die Einheiten“ (494, 5). „Wenn Ihre Einwände sagen sollen, daſs ich zu meiner Hypothese noch durch Gründe a priori oder durch gewisse Prinzipien gekommen bin, wie es in der That der Fall ist, so ist das vielmehr ein Vorzug der Hypothese“ (496, 16). Ebenso erklärt der Philosoph in der Schrift: „De primae philosophiae emendatione etc.“, daſs aus dem Begriffe

der Kraft sich eine Lösung des Problems über den Verkehr der Substanzen miteinander ergebe (470). Vgl. auch 5, 359.

Nun führt Leibniz allerdings öfter als Beweis für seine Lehre auch dies an, dafs ein physischer Einflufs der Substanzen wegen ihrer Einfachheit an sich undenkbar sei (so 4, 458, 476; 2, 57, 70, 133, 251, 503; 7, 410, 84). Zuweilen stellt er sogar die Sache so dar, als habe ihn eben diese Unmöglichkeit physischer Wechselwirkung ursprünglich zu seiner Ansicht geführt (so 4, 483; auch 6, 607, 7 und 615, 51). Allein wenn auch diese Erwägung ein Grund mehr für ihn war, an die Richtigkeit und Notwendigkeit der letzteren zu glauben, so kann doch der wesentliche und entscheidende Grund für dieselbe schlechterdings nur in dem Substanzbegriffe gesehen werden.

Mit diesem Satze fällt nun zugleich wiederum ein gutes Stück der bisherigen Vorstellungen hinsichtlich der geschichtlichen Beziehungen des Leibnizischen Systems. Man hat nämlich gemeint, dafs die Lehre von der Harmonie der Substanzen in einem genetischen Zusammenhange mit den Erörterungen und Streitigkeiten der damaligen Philosophen über die Möglichkeit einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele stehe, dafs sie nach der Intention des Philosophen eine Verbesserung des Okkasionalismus darstellen solle, dafs sie unter dem Einflusse der Theorie des Malebranche entstanden sei, ja dafs sie sogar eine enge Verwandtschaft mit dem Spinozismus nicht verleugnen könne, dergestalt, dafs gerade aus ihr am besten hervorleuchte, wie die Monadenlehre ursprünglich aus jenem hervorgewachsen sei u. w. dgl. m. i. Alle diese Ansichten erweisen sich nun als vollständig verfehlt. Denn wir haben ja eben gesehen, dafs diese Lehre gar nichts weiter als ein Resultat, eine Schlufsfolgerung aus den Untersuchungen Leibnizens über die Prinzipien des Körpers und seiner Eigenschaften ist, womit es unmittelbar ausgeschlossen ist, dafs er durch die zeitgenössische Wissenschaft zu derselben veranlafst worden sei. Die sogenannte prästabilierte Harmonie unseres Philosophen hat ihrem Ur-

sprunge nach auch nicht das mindeste mit den Auseinandersetzungen der Gelehrten seiner Zeit über die Verbindung von Seele und Leib zu thun; sie ist die Frucht von Überlegungen, die in gar keiner Beziehung zu diesem Probleme standen, und alle Folgerungen, die man an eine solche Vermutung geknüpft hat, sind darum null und nichtig.

Dem widerspricht es selbstverständlich nicht im geringsten, dafs Leibniz seine prästabilierte Harmonie sehr häufig in Gegensatz stellt zu den Hypothesen gleichzeitiger oder früherer Philosophen über dasselbe Thema (z. B. 2, 47, 57 f. 91 ff.; 4, 476, 483 u. oft). Nachdem er dieselbe einmal gefunden hatte, war dies nicht nur bei dem Charakter Leibnizens, sondern auch an sich nur natürlich; um so natürlicher, als ihn die Korrespondenz mit Gelehrten seiner Zeit und deren Widersprüche gegen sein eigenes System von selbst dazu drängten. Aber für die Entstehung seiner Ansichten kann dies nichts beweisen.

Üben nun die Substanzen keinen physischen Einfluſs aufeinander aus, so ist dieser eine bloſse Einbildung, ein reines Phänomen. Wie wir uns aber der mechanischen Naturerklärung für alle einzelnen Vorgänge der Welt und für das Gebiet der Phänomene bedienen müssen, so müssen wir selbstverständlich auch der Vorstellung eines physischen Einflusses innerhalb derselben Grenzen ihre Geltung belassen.

„Die Handlung einer körperlichen Substanz," sagt Leibniz, „auf die andere ist vielmehr ein Spiel der Einbildung als eine deutliche Vorstellung" (2, 58). „Wenn wir uns einen Einfluſs der Substanzen aufeinander einbilden, so ist dies ein Irrtum u. s. w." (4, 493). „Die Bewegungen und das Zusammenstoſsen der Körper sind ein reiner Schein" (3, 623). „Die Entelechie kann keinen Einfluſs auf andere Entelechieen ausüben. Aber in den Phänomenen muſs alles mechanisch erklärt und müssen die Massen als einander in Bewegung

setzend gedacht werden“ (2, 250). „Einen Einfluſs der Substanzen aufeinander lasse ich nicht zu. Aber in dem Schein der Aggregate, die durchaus nur Phänomene sind, wird niemand das Zusammenstoſsen und die Impulse leugnen“ (251). „In den Phänomenen oder Aggregaten muſs jede neue Veränderung nach den vorgeschriebenen Gesetzen von einem Zusammenstoſs abgeleitet werden; denn die Abstraktionen sind notwendig, damit die Dinge wissenschaftlich erklärt werden“ (252) u. a.

Sechster Abschnitt.

Das Handeln und Leiden der Substanzen.

Die Erörterung über den Einfluſs der Substanzen aufeinander führt uns zu der Besprechung einiger, nicht eben zahlreicher Bemerkungen Leibnizens über das Handeln und Leiden der Substanzen. Auch diese Bemerkungen sind nämlich vollständig miſsverstanden worden.

Man beginnt gewöhnlich die Darstellung der Monadenlehre mit dem Satze, daſs die letzten Bestandteile der Dinge nur als einfache, thätige Wesen gedacht werden können; man zeigt weiter, daſs diese Wesen, weil keine äuſsere Einwirkung auf sie möglich ist und sie daher das Prinzip ihrer Veränderung in sich selbst tragen, mit einem Vorstellungsvermögen begabt sein müssen, daſs die Vorstellungen aber nur die äuſsere Welt zum Gegenstand haben können und daſs sie teils deutlich, teils verworren sind. Auf die Annahme hin, daſs diese Substanzen ihrer Natur nach in keiner Beziehung zu einander stehen, wird weiterhin ausgeführt, daſs Gott also ursprünglich künstlich in jeder eine solche Entwicklung angelegt haben müsse, wie es alle anderen erfordern. Indem man dann zu den besagten Auslassungen des Philosophen über das Handeln und Leiden übergeht, fährt man so fort: Jede Monade ist zunächst eine thätige Kraft; diese Kraft ist indessen in keiner unbegrenzt; jede hat ein be-

stimmtes Maſs ihrer Kraft. Sofern sie aber positiv ist, hat sie deutliche, sofern sie beschränkt ist, verworrene Vorstellungen. Diese Beschränktheit der Monaden ist nun eine Folge ihres Verhältnisses zu einander: Gott hat ursprünglich jeder nur soviel Vollkommenheit zugeteilt, als es sich mit den anderen vertrug. Soweit daher eine Substanz begrenzt ist, konfuse Vorstellungen hat, ist sie (vermittelst der göttlichen Wirksamkeit) durch die übrigen bestimmt, leidet sie von ihnen, ist sie passiv; soweit sie aber vollkommen ist, deutliche Vorstellungen besitzt, hat sie die übrigen bestimmt, ist sie thätig und aktiv; und es lassen sich daher an jeder Substanz zwei Seiten ihres Wesens, zwei Kräfte unterscheiden, die aktive und die passive Kraft*).

Wäre diese Darstellung richtig, so hätte also Leibniz in den uns vorliegenden Äuſserungen über das Handeln und Leiden nachweisen müssen, inwiefern die Substanzen für andere bestimmend, handelnd, aktiv sind und inwiefern sie von anderen bestimmt werden, leidend, passiv sind; er hätte also das Wesen der Substanz selbst, die beiden Seiten ihrer Natur charakterisieren müssen. Das ist aber durchaus in keiner Weise der Fall. Leibniz geht vielmehr von der Thatsache aus, daſs keine physische Wechselwirkung zwischen den Substanzen stattfindet. Da aber hieraus folgt, daſs auch kein Handeln und Leiden derselben möglich ist, so führt er nun aus, worauf es sich gründet, wenn wir dennoch den Dingen ein Handeln und Leiden zuschreiben, welche objektive Beschaffenheit der Substanzen uns zu einer solchen Unterscheidung Veranlassung giebt. Er will also nichts über die Substanzen *selbst* aussagen, er will nicht darthun, inwiefern sie bestimmend sind und inwiefern sie bestimmt werden, sondern, indem er voraussetzt, daſs diese Unterschiede überhaupt nicht bestehen, daſs es zwischen den Substanzen überhaupt kein Handeln und Leiden giebt, weder im eigentlichen noch im uneigentlichen Sinne, will er er-

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 118 f.

klären, wie wir dazu kommen, von den Dingen solche Prädikate auszusagen; er will unsere Redeweise auf ihre thatsächlichen Grundlagen zurückführen; er will zeigen, dafs wir von einem Dinge sagen, es handle im Vergleich zu einem anderen, weil es deutlichere Vorstellungen als dieses hat, nicht aber, dafs die Dinge selbst thätig oder leidend seien, je nachdem ihre Vorstellungen deutlich oder verworren sind; kurz, er will das blofs phänomenale Verhältnis des Handelns und Leidens auf das reale der Deutlichkeit und Verworrenheit der Vorstellungen zurückführen, ebenso wie er vorher das Phänomen des physischen Einflusses auf die Thatsache der Harmonie der Substanzen zurückführte. Das geht aus den nachher anzuführenden Beispielen sonnenklar hervor. Noch viel weniger aber ist es Leibniz in den Sinn gekommen, an diesen Stellen den Gegensatz der Aktivität und der Passivität, der aktiven und der passiven Kraft abzuleiten und zu beleuchten. Der Unterschied des Handelns und Leidens, den wir in den Dingen wahrzunehmen glauben, gründet sich allerdings in letzter Beziehung auf denjenigen ihrer Aktivität und Passivität. Aber darum darf doch die Frage, worauf jener Unterschied beruhe, nicht mit derjenigen verwechselt werden, welcher Art der letztere Unterschied sei. Diese Frage findet in den prinzipiellen Untersuchungen des Philosophen ihre Erledigung; hier gehört sie nicht her; es ist entschieden verfehlt, sie in diesem Zusammenhange zu besprechen. Wie scharf beides zu trennen ist, geht schon aus dem äufserlichen Umstande hervor, dafs der Philosoph von dem Handeln und Leiden immer nur anhangsweise zu der prästabilierten Harmonie, dagegen von der Aktivität und Passivität überall, insbesondere aber in den grundlegenden Erörterungen der Monadenlehre spricht.

Hiernach fahren wir, anknüpfend an den vorigen Abschnitt, in unserer bisherigen Darstellung fort.

Haben die Monaden, wie wir sahen, keinen Einfluſs aufeinander, so ist es evident, dafs sie sich auch nicht handelnd und leidend zueinander verhalten können. Dennoch mufs

diesem Unterschiede irgend etwas Reales in ihnen entsprechen; denn sonst wäre ja nicht einzusehen, warum wir einer Substanz in einem bestimmten Falle vielmehr ein Handeln als ein Leiden beilegen oder umgekehrt. Leibniz pflegt daher an die prästabilierte Harmonie Bemerkungen über den Grund, weshalb wir die Dinge in ein ursächliches Verhältnis zueinander setzen, anzuschliefsen.

Und zwar sagt der Philosoph in dieser Beziehung, wir betrachten von zwei aufeinander wirkenden Substanzen diejenige als die handelnde, welche die Veränderung deutlicher, und diejenige als die leidende, welche dieselbe konfuser ausdrückt. Denn indem wir nach einem Grunde der Veränderung suchen, ist es natürlich, dafs wir diejenige Substanz als solchen bezeichnen, welche dieselbe am deutlichsten repräsentiert.

So heifst es, wohlgemerkt immer in Anknüpfung an die Einflufslosigkeit der Substanzen aufeinander: „Um die metaphysische Sprache mit der praktischen zu versöhnen, genügt die Bemerkung, dafs wir uns die Phänomene zuschreiben, die wir vollkommner ausdrücken, und dafs wir den anderen Substanzen das zuteilen, was jede am besten ausdrückt. . . . Man kann sagen, dafs diejenige Substanz, welche durch eine Veränderung zu einem gröfseren Grade von Vollkommenheit oder zu einem vollkommneren Ausdruck übergeht, ihre Kraft ausübt und handelt, und diejenige, welche zu einem geringeren Grade übergeht, ihre Schwäche erkennen läfst und leidet“ (4, 440 f., 452 und 2, 47). „Deshalb sagen wir, dafs die eine Substanz auf die andere handelt, weil die eine deutlicher als die andere die Ursache oder den Grund der Veränderungen ausdrückt, ebenso wie wir die Bewegung mehr dem Schiffe als dem ganzen Meere zuteilen“ (2, 57). „Man teilt die Handlung derjenigen Substanz zu, deren Ausdruck deutlicher ist, und nennt sie Ursache. Wenn z. B. ein Körper auf dem Wasser schwimmt, so giebt es unendlich viele Bewegungen von Teilen des Wassers, die alle so geartet sind, wie es nötig ist, damit der Platz, den der Körper

verläfst, stets auf dem kürzesten Wege wieder ausgefüllt wird. Eben darum" (weil die Bewegungen der Wasserteilchen denjenigen des Körpers folgen) „sagen wir, dafs der Körper die Ursache der letzteren Bewegungen ist, weil wir durch ihn deutlich erklären können, was vor sich geht. . . . Aber in der metaphysischen Präzision hat man nicht mehr Recht zu sagen, dafs der Körper das Wasser stöfst, um diese grofse Menge von Bewegungen zu machen, als dafs das Wasser den Körper stöfst, sich entsprechend zu bewegen" (69 f.). „Man hat sehr Recht zu sagen, dafs der Wille die Ursache der Bewegung des Armes ist, denn der eine drückt deutlicher aus, was der andere verworrener, und man mufs die Handlung der Substanz zuteilen, deren Ausdruck deutlicher ist" (71). „Wir teilen die Handlung demjenigen Körper zu, dessen Disposition geeigneter ist, den Grund dafür anzugeben" (4, 476 und 486). „Von derjenigen Substanz, deren Ausdruck deutlicher ist, wird geurteilt, sie handle, von derjenigen, deren Ausdruck konfuser ist, sie leide. Und diejenige Sache wird als die Ursache ausgegeben, aus deren Zustand der Grund der Veränderung am leichtesten angegeben werden kann", was dann an einem Beispiele erläutert wird (7, 312). Vgl. ferner 1, 383; 6, 615, 49, 138 f.; 5, 195 f. u. a.

Nun kann es nicht Leibnizens Meinung sein, dafs wir nur derjenigen Substanz ein Handeln zuschreiben, welche eine Veränderung absolut deutlich, und nur derjenigen ein Leiden, welche dieselbe absolut verworren ausdrückt. Denn einmal giebt es derartige Ausdrücke überhaupt nicht (s. S. 352); alle Vorstellungen sind deutlich und verworren zugleich, und sie unterscheiden sich nur durch den gröfseren oder geringeren Grad ihrer Deutlichkeit bezw. Verworrenheit. Sodann stellt sich jeder Vorgang innerhalb einer Substanz teils als ein Handeln, teils als ein Leiden dar. Es giebt keine Thätigkeit, die nur der Grund für gewisse Veränderungen ist und nicht selbst wieder in solchen begründet ist, und umgekehrt. Jede Thätigkeit ist in Beziehung auf

bestimmte Geschehnisse ein Handeln und in Beziehung auf bestimmte andere ein Leiden. Das ist an sich selbstverständlich und folgt unter anderm daraus, dafs nach Leibniz alles in der Welt sich in mechanischer Weise vollzieht. Mithin mufs jede Thätigkeit einer Substanz beziehungsweise deutlich und beziehungsweise konfus, kann also nie vollkommen deutlich oder konfus sein. Und endlich giebt es thatsächlich viele Handlungen in den Monaden, die höchst verworren, und viele Leiden, die sehr deutlich vorgestellt werden. Denn wenn die Substanz in jedem Momente unmerkliche Eindrücke von ihrer Umgebung erleidet, so übt sie natürlich auch unmerkliche Handlungen auf dieselbe aus, diese aber können nach dem Früheren nur verworren in ihr repräsentiert sein; und jede Monade stellt ihre Vergangenheit und Zukunft fast ausschliefslich verworren vor, folglich auch die Handlungen, welche darin enthalten sind.

Wir können mithin die Erklärungen des Philosophen schlechterdings nur so verstehen, dafs von zwei Substanzen diejenige als handelnde bezeichnet wird, die das deutlicher, was die andere verworrener ausdrückt, die also nur im Vergleich zu der zweiten einen deutlichen Ausdruck hat. So spricht sich auch Leibniz fast an sämtlichen der obigen Stellen ausdrücklich aus. Es genügt daher eine relative Deutlichkeit der Vorstellungen, um einer Substanz vielmehr als einer anderen das Attribut des Handelns beizulegen, was keineswegs ausschliefst, dafs jene Vorstellungen an sich beliebig verworren sind.

Es erübrigt noch eine Klarstellung des Zusammenhanges dieser Sätze mit dem übrigen System. Da dieselben nämlich die Einflufslosigkeit der Substanzen aufeinander voraussetzen, so werden wir schliefsen müssen, dafs sie, ebenso wie diese, im letzten Grunde eine Folge der dynamischen Forschungen des Philosophen sind. Das bestätigt sich nun auch thatsächlich in überraschender Weise.

Um dies zu zeigen, müssen wir zunächst auf die Natur des Körpers zurückgehen. Der Körper hat nämlich erstens

die Fähigkeit, sich zu bewegen, und zweitens kommt ihm Widerständigkeit, Trägheit, Passivität zu, wie dies früher gezeigt wurde. Kraft der ersteren Fähigkeit ist er in einer beständigen Bewegung; weil er aber wesentlich träge, passiv ist, wird er andererseits zu jeder seiner Bewegungen von aufsenher bestimmt, beginnt er keine Bewegung, wenn er nicht von einem fremden Körper gestofsen wird, sind seine Bewegungen abhängig von der Aufsenwelt. Sofern er sich nun bewegt, thätig ist, überträgt er selbstverständlich auch immer Bewegung, Thätigkeit, Kraft auf irgendwelche anderen Körper, verhält er sich also handelnd. Sofern aber seine Bewegungen selbst nur von aufsen bestimmt, auf ihn übertragen werden, verhält er sich leidend. So folgt aus der Natur des Körpers, dafs er wesentlich handelt und leidet (ja, dafs jede seiner Bewegungen beziehungsweise ein Handeln und beziehungsweise ein Leiden ist), dafs wir also überall in der materiellen Welt ein Handeln und Leiden wahrnehmen, alle Vorgänge in derselben sich als ein Handeln oder ein Leiden darstellen.

Wir geben diese Ableitung nur deshalb, damit man sich zunächst verdeutliche, was Leibniz überhaupt unter dem Handeln und Leiden der Dinge begreift, insbesondere wie er den Begriff des Leidens fafst. Denn diese Fassung ist eine von der gewöhnlichen vollständig abweichende. Wie man nämlich gemeinhin unter dem Widerstande des Körpers eine Reaktion, eine thätige Abwehr desselben gegenüber dem ihn angreifenden Körper versteht, so pflegt man auch unter einem Leiden eines Körpers dies zu verstehen, dafs er trotz seiner Abwehr, trotzdem er sich einer gewissen Bewegung widersetzt, dennoch zu dieser letzteren gezwungen wird. Eine solche Vorstellung ist Leibniz indessen ebenso fremd, wie die entsprechende des Widerstandes. Wenn wir sagen, ein Körper leide in einem bestimmten Falle von einem anderen, so hat das nach Leibniz nicht die Bedeutung, dafs dem ersteren unter Überwindung seiner Reaktion von dem letzteren eine bestimmte Bewegung aufgenötigt wird, sondern

dafs er zu dieser Bewegung nicht spontan, durch sich selbst, sondern von aufsenher bestimmt, dafs dieselbe von einem fremden Körper auf ihn übertragen wird und durch diesen bedingt ist. Und ebenso verhält es sich mit dem Handeln. Ein Körper handelt daher in Leibnizens Sinne auf einen anderen, insofern er Bewegung und Kraft auf ihn überträgt, und er leidet von einem anderen, insofern seine Bewegung von dem letzteren auf ihn übertragen worden ist. Diese Begriffe mufs man sich zuerst klar gemacht, diesen Standpunkt sich angeeignet haben, wenn man in die Erörterungen Leibnizens über das Handeln und Leiden einen richtigen Einblick gewinnen will; ohne dies ist es nicht möglich, den Zusammenhang derselben mit dem Ganzen des Systems zu verstehen (was übrigens wieder ein neuer, frappanter Beleg für die Richtigkeit unserer früheren Auseinandersetzungen über das Wesen des Widerstandes ist).

Jeder Körper also bewegt sich einerseits, überträgt Bewegung auf einen anderen, verhält sich bestimmend, er handelt, und andererseits ist er träge, passiv, abhängig von den äufseren Dingen, wird bestimmt, er leidet. Weil er nun passiv ist, bestimmt wird, leidet, bewegt er sich auch nur dann und nur insoweit, nur in dem beschränkten Mafse, als er bestimmt wird, als er leidet, wie wir ja schon früher die Passivität des Körpers als diejenige Eigenschaft desselben bezeichneten, kraft deren er sich nur dann, wenn er von einem anderen Körper gestofsen wird, nur nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft bewegt. Der Körper leidet daher, und infolgedessen ist er nur insofern, als er leidet, d. h. nur beschränkt thätig. Sobald wir nun dies beachten, erhellt sofort, wie der Philosoph zu den obigen Bestimmungen geführt wurde und geführt werden mufste.

Leibniz war, wie wir früher sahen, durch seine dynamischen Untersuchungen zu dem Resultate gelangt, dafs die Bewegungen des Körpers als blofse Veränderungen nicht denkbar seien ohne eine aktive Kraft, welche dieselben im voraus in sich enthält; entsprechend hatte er gefunden, dafs

die Passivität des Körpers, die Eigenschaft desselben, vermöge deren er nur in beschränktem Sinne thätig ist, nicht begreiflich sei ohne eine passive Kraft, welche diese beschränkte Thätigkeit des Körpers, *sofern* sie beschränkt ist, ebenfalls im voraus virtuell in sich schliefst. Er überzeugte sich also, dafs die Prinzipien der Dinge Kräfte seien, welche ihre gesamte Thätigkeit nach der positiven wie nach der negativen Seite hin schon ursprünglich in sich trugen. Hieraus ergab sich nun zunächst *im allgemeinen*, wie oben dargestellt wurde (vgl. S. 391 ff.), dafs die gewöhnliche Vorstellung, als ob die Substanzen einen physischen Einfluſs aufeinander haben und infolgedessen miteinander übereinstimmen, irrtümlich ist, dafs sie vielmehr kraft ihrer Natur und ihres Begriffes in Wechselwirkung stehen und dafs es nur wegen dieser spontanen Wechselwirkung so scheint, als ob sie einen physischen Einfluſs aufeinander haben. Zugleich aber ergab sich auch *im besonderen* für das Handeln und Leiden ein ganz analoger Satz.

Die Körper, sagten wir, werden wesentlich von aufsen zu ihrer Bewegung bestimmt, sie leiden, und mithin sind sie nur insoweit, als sie leiden, d. h. nur begrenzt thätig. Die Folge davon, dafs sie leiden, ist, dafs sie nur begrenzt thätig sind. Da nun aber nach Leibniz diese begrenzte Thätigkeit nur das Produkt der ursprünglichen Konstitution der Substanzen, nur eine Konsequenz ihrer Natur ist, so zeigt sich auch in dieser Beziehung, dafs die gewöhnliche Anschauungsweise, als ob die Substanzen leiden und infolgedessen beschränkt thätig sind, nicht richtig ist, dafs sie vielmehr aus sich selbst heraus beschränkt sind und dafs wir nur *sagen*, sie leiden voneinander, wenn und soweit sie in Bezug aufeinander beschränkt thätig sind. Die Substanzen sind kraft ihrer Anlage dermafsen limitiert, wie es der Fall sein würde, wenn sie nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Welt abhängig sein, leiden würden; die Schranken ihres Handelns gehen aus ihnen selbst, aus ihrer eigenen Natur, ihrer ursprünglichen Disposition hervor; mithin ist nicht das Leiden

der Substanzen das erste und ihre Beschränktheit das zweite, sondern sie sind vermöge ihrer Natur beschränkt, und um dieser Beschränktheit willen schreiben wir ihnen ein Leiden zu; sie sind nicht deshalb begrenzt, weil sie von den äufseren Dingen bestimmt werden, leiden, sondern wir sagen, sie werden bestimmt, sie leiden, weil sie im Vergleich zu jenen begrenzt sind. Die gewöhnlichen Vorstellungen drehen sich daher hier, ebenso wie in Bezug auf den physischen Einflufs der Dinge, einfach um: Die Unvollkommenheit der Substanz ist nicht eine Folge ihres Leidens, sondern wir legen ihr ein solches bei, wenn und soweit sie in Beziehung auf andere Wesen limitiert ist. Nun äufsert sich aber diese Limitation in der Verworrenheit der Vorstellungen, wie früher gezeigt wurde. Also, müssen wir schliefsen, sprechen wir der Substanz ein Leiden zu, insofern sie eine Veränderung konfuser ausdrückt als eine andere, die wir die handelnde nennen. Umgekehrt bezeichnen wir dann natürlich eine Substanz in Beziehung auf eine andere als die handelnde, wenn sie das deutlicher repräsentiert, was jene verworrener.

Damit haben wir die Bestimmungen Leibnizens über das Handeln und Leiden der Substanzen aus den Prinzipien seines Systems abgeleitet. Er hat dieselben nicht etwa, wie man gemeint hat, der Lehre des Cartesius und des Spinoza über diesen Punkt entnommen, sondern sie sind eine Schlufsfolgerung aus seinen Prinzipien; sie folgen mit zwingender Notwendigkeit aus diesen. So war der Philosoph durch seine früheren Untersuchungen zugleich in den Stand gesetzt, den blofs äufseren und darum imaginären Unterschied von Handeln und Leiden auf einen inneren und deshalb wesenhaften Unterschied, auf die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Thätigkeit der Substanzen, auf die Deutlichkeit und Verworrenheit ihrer Vorstellungen zurückzuführen.

Siebenter Abschnitt.

Die Zweckthätigkeit und die Freiheit der Substanzen.

Das Prinzip, welches die Monaden zur Thätigkeit bestimmt, besteht in einem Streben. Dieses Streben ist aber nicht von der mechanischen Natur wie dasjenige, welches den bewegten Körper zur Veränderung seines Ortes antreibt. Es ist vielmehr, wie früher (S. 101 ff.) nachgewiesen wurde, ein Analogon des menschlichen Begehrens. Jede Begierde geht nun aber, wie ebenfalls schon besprochen wurde (ebda.), auf die Realisierung irgend eines vermittelst bestimmter Handlungen zu erlangenden Zieles. Eine Substanz daher, die sich nach Begierden regelt, regelt sich nach Zwecken und Mitteln; beides hängt unlöslich zusammen, wie denn auch Leibniz selbst die Gesetze des Begehrens und die Zweckursachen unmittelbar zu identifizieren pflegt. Die Monaden sind daher ihrem Begriffe nach zweckthätige Wesen.

Während also in der materiellen Welt, in dem Gebiet der Phänomene die mechanischen Gesetze der Bewegung herrschen, vollziehen sich die Vorgänge in den Monaden nach den Gesetzen des Begehrens oder der Zweckursachen. Nun bilden aber die Monaden nach dem Früheren die Prinzipien des Mechanismus. Jeder körperlichen Veränderung entspricht daher eine Veränderung in der Seele eines oder mehrerer Körper, und jeder Vorstellung der einfachen Substanzen korrespondiert irgend eine Bewegung in ihrem respektiven Leibe. Es besteht daher zwischen der Zweckthätigkeit der Monaden und den materiellen Erscheinungen, zwischen den Zweckursachen und den mechanischen Ursachen eine vollkommene Harmonie, welche nur ein Teil jener allgemeinen Harmonie ist, die wir oben dargestellt haben*).

*) Fischer hat über das Verhältnis der End- und der wirkenden Ursachen seine eigenen Ansichten, und zwar geht er dabei meistens von den antiken Vorstellungen über diese Dinge aus, wie er ja auch das Verhältnis von Seele und Körper ganz im aristotelischen Sinne faſst. Nach ihm ist nämlich, wie man sich erinnern wird, die Monade

„Die Seele", sagt Leibniz, „strebt nach den Gesetzen des Begehrens nach der Veränderung, wie der Körper nach

---

eine ausgedehnte, aus Seele und Leib bestehende Substanz: die Seele ist identisch mit der aktiven Kraft, der Leib ist eine Wirkung der passiven Kraft; beide verhalten sich zueinander wie Form und Stoff: Der Leib ist das Mannigfaltige, welches durch die Seele zur Einheit verknüpft wird. Von hier aus folgert nun Fischer zunächst, dafs die Monade, sofern sie Seele ist, durch die Finalursachen bestimmt wird. „Wo die Teile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinstimmen," sagt er nämlich, „da ist Einheit in der Mannigfaltigkeit; wo eine solche Einheit existiert, da ist Form, Seele, Leben, mit einem Worte Selbstthätigkeit. Aber alle Selbstthätigkeit ist zugleich Selbstbethätigung oder Selbstentfaltung, das Selbst ist nicht blofs thätig, sondern wird auch bethätigt: es ist nicht blofs die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist, nicht blofs das wirkende, sondern zugleich das zu bewirkende Subjekt. Eine Ursache aber, welche zugleich Grund und Ziel ihrer Wirksamkeit ist, nennen wir Endursache oder Zweck: jede selbstthätige Kraft ist mithin auch eine zweckthätige Kraft. Alles, was aus dieser Kraft folgt, kann daher allein durch das Prinzip der Zweck- oder Endursachen erklärt werden" (S. 370). Sofern daher die Monade Seele ist, handelt sie nach Endursachen. Nun ist sie aber nicht blofs Seele, sondern auch Körper. Jeder Körper aber ist mechanischen Gesetzen unterworfen: mithin handelt die Monade, sofern sie Körper ist, nach den wirkenden Ursachen.

Auf Grund der ersteren Überlegungen soll sich also Leibnizen nach Fischer der Satz ergeben haben, dafs die Monade eine zweckthätige Substanz sei. Und woraus schliefst dies Fischer? Ist es möglich, auch nur den Schatten eines Beweises dafür anzuführen? Existiert irgend eine Stelle in den Quellen, die diese Begründung Fischers rechtfertigte oder wenigstens den Anlafs zu einer solchen geben könnte? Ist ein Beleg dafür aufzuweisen, dafs Leibniz eine solche Begründung der Zweckthätigkeit auch nur gekannt habe? Hat Leibniz jemals von einer Selbstbethätigung in diesem Sinne gesprochen? Soweit ich die Quellen kenne, glaube ich, müssen alle diese Fragen rundweg verneint werden. Und aufserdem, was soll das heifsen, das Selbst sei gleichzeitig das Subjekt und das Objekt, die Ursache und das Ziel seiner Thätigkeit? Mir scheint dies kein klarer Gedanke zu sein. Ebensowenig sagt aber sodann Leibniz jemals, dafs die Monade nach mechanischen Gesetzen sich regle, weder sofern sie aktiv noch sofern sie passiv ist; er sagt ausdrücklich, und zwar im Gegensatze zu der Monade, dafs diese Gesetze ausschliefslich für die körperliche Welt, für die Welt der Phänomene Geltung haben. Auch dies ist daher unhaltbar.

Nachdem nun Fischer auf diese Weise gezeigt zu haben glaubt, dafs Leibniz in seinen Monaden die beiden Prinzipien der Teleologie und Kausalität vereinigt habe, wirft er die Frage auf, auf welche Weise sie in ihr vereinigt seien. Die Beantwortung dieser Frage sei „der Angelpunkt der Leibnizischen Lehre". Um aber dieses Problem lösen zu können, sagt er, müsse man sich zunächst über das Verhältnis von Seele und Körper klar sein, und über dieses spricht er sich nun im Folgenden eingehend aus.

Nachdem er nämlich nachgewiesen hat, dafs Seele und Körper nur die Momente einer Substanz sind, stellt er über die Beziehung

den Gesetzen der Bewegung" (4, 545). „Es giebt ein Gesetz der Ordnung für die Vorstellungen wie für die Be-

---

beider zueinander nähere Bestimmungen auf. Und zwar zeigt er fürs erste, dafs die Seele der Zweck des Körpers sei. Jede Monade ist nämlich „eine lebendige Maschine": diese aber ist ein nach Zwecken bewegter Körper oder besteht in einem System zweckmäfsiger Bewegungen. „Wie sich nun der Zweck zu der Bewegung verhält, die ihn ausführt, so die Seele zum Körper. Da die Bewegung durch den Körper geschieht, so können wir sagen, dafs die Seele der Zweck des Körpers oder die Absicht sei, in welcher sich die Maschine bewegt. Wir fassen daher den Leibnizischen Begriff der Seele genau im aristotelischen Verstande, wonach der Zweck des bewegten Körpers dessen Seele ausmacht. . . . . Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers" (S. 382 f.) Alles ganz willkürlich! Ich frage, hat Leibniz jemals an irgend einer Stelle gesagt, die Seele sei der Zweck und die Absicht des Körpers? Ich kenne keine solche Stelle: Leibniz hat auch nicht im entferntesten an diese Bestimmung gedacht. Und auf welchem Wege wird diese Bestimmung abgeleitet! Wie sich der Zweck zu der Bewegung verhalte, die ihn ausführt, so müsse sich auch die Seele zum Körper verhalten, und mithin sei die Seele der Zweck des Körpers. Wer wird eine solche Folgerung unterschreiben? Ja, Fischer geht sogar so weit, dafs er auf Grund seiner Sätze Leibnizen dahin verbessert, er hätte nicht sagen dürfen, dafs zwischen der Seele und dem Körper eine prästabilierte Harmonie bestehe, sondern dafs die Seele selbst die Harmonie des Körpers sei. Allein eine solche Korrektur ist wunderbar. Weil nämlich in diesen beiden Sätzen das Wort Harmonie vorkommt, entgeht Fischer, wie mir scheint, die Heterogeneität ihres Inhalts. Wenn Leibniz sagt, die Seele stehe mit dem Körper in einer prästabilierten Harmonie, so heifst das nach seinen eigenen Worten, sie sei so angelegt, dafs ihre Handlungen mit denjenigen des letzteren spontan zusammentreffen. Wenn aber Fischer sagt, die Seele sei die Harmonie des Körpers, so heifst das, sie sei das formgebende Prinzip desselben, dasjenige, durch welches das Mannigfaltige des Körpers zu einer Einheit verknüpft wird. In dem ersten dieser Sätze handelt es sich daher darum, den Verkehr der Seele und des Körpers zu erklären, in dem zweiten handelt es sich darum, den Rang und die Stellung zu kennzeichnen, welchen die Seele innerhalb der Monade einnimmt. Beide Sätze haben daher schlechterdings nichts miteinander zu thun: beide beziehen sich auf ganz verschiedene Probleme, und es ist also ganz unmöglich, den einen an die Stelle des anderen setzen zu wollen. Hätte Leibniz sich so ausgedrückt, wie Fischer will, so hätte er überhaupt etwas ganz anderes sagen müssen, als er sagen wollte, hätte er einen ganz anderen Gegenstand behandeln müssen, als seine Absicht war!

Zweitens führt Fischer aus, dafs der Körper das Mittel der Seele sei. „Jetzt erst", sagt er, „können wir den letzten Ausdruck für das natürliche Verhältnis von Seele und Körper finden. Sind sie der ersten Bestimmung nach die beiden ursprünglichen Momente in dem Wesen jeder Monade, so müssen wir jetzt berichtigend hinzufügen, dafs diese beiden Momente nicht einander koordiniert werden dürfen. Sie verhalten sich wie die thätige Kraft zur leidenden oder wie der Zweck zu dem Mittel" (S. 385). Auch davon weifs Leibniz nichts. Er sagt zwar, die

wegungen ..... Die Vorstellungen, welche die Gesetze der Bewegungen ausdrücken, sind ebenso verbunden wie diese

---

Monaden stellen die Welt durch das Mittel des Körpers oder ihrer Organe vor u. dgl. Aber das hat alles einen ganz anderen Sinn als Fischers Sätze. Fischer fügt dann hinzu, dafs das Verhältnis von Zweck und Mittel in der Natur ein anderes sei als in der Kunst: „In der Kunst nämlich fallen beide auseinander als verschiedene Dinge, die, um vereinigt zu werden, der technischen Kraft des Künstlers bedürfen. Der Künstler setzt sich den Zweck und um diesen Zweck zu verkörpern, sucht er sich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Wesen ist der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorschwebt, ein anderes der tote Stein, dem diese Idee fremd ist. Die Natur dagegen vereinigt in demselben Wesen Zweck und Mittel, sie erzeugt mit dem Zweck zugleich das Mittel, wodurch sich jener verwirklicht. Eben hierin liegt in Vergleichung mit der Kunst die Vollkommenheit der Natur, welche Leibniz so oft hervorhebt, dafs diese mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die ausführende Kraft selbst in jedem ihrer Wesen vereinigt. Auf diesen Unterschied zwischen Natur und Kunst kommt Leibniz, so oft er von dem Wesen der Maschine redet“ (S. 385 f.). Auch wieder ein Irrtum! Den Unterschied zwischen der natürlichen und künstlichen Maschine, welchen Fischer angiebt, kennt Leibniz, so viel ich weifs, überhaupt nicht. Der einzige Unterschied, den Leibniz überall übereinstimmend hervorhebt, ist der, dafs die natürlichen Maschinen bis in ihre kleinsten Teile hinab wieder aus Maschinen zusammengesetzt sind, während dies bei den künstlichen nicht der Fall ist. Dafs dies etwas ganz anderes ist als das, was Fischer meint, ist einleuchtend. Fischer allerdings scheint dies nicht zuzugeben. Zum Beweise seiner Behauptungen führt er nämlich zwei Stellen an (6, 618, 64 und 4, 482), und die erstere zitiert er sogar wörtlich. An beiden Stellen wird aber von dem, was Fischer bemerkt, überhaupt nichts gesagt, sondern Leibniz formuliert hier vielmehr jenen Unterschied klar und bündig, so wie ich ihn eben angegeben habe. Wenn Fischer ferner von „Kunst“ redet, so gebraucht er dies Wort, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, im ästhetischen Sinne. Der Unterschied also, den Leibniz zwischen der künstlichen und der natürlichen Maschine aufstellt, fällt für Fischer eo ipso mit dem Unterschied zwischen der schönen Kunst, der Bildhauerei, der Malerei u. s. w., und der Natur zusammen! Allein Leibniz versteht ja unter einer künstlichen Maschine nicht ein ästhetisches Werk, sondern eine mechanische, im Gegensatz zu einer natürlichen Maschine. Die Kunst im engeren Sinne hat also absolut nichts damit zu thun. Wenn Fischer endlich sagt, Leibniz habe in den bezüglichen Sätzen „das Wesen der Maschine“ klarlegen wollen, so irrt er sich auch hierin. Der Begriff der Maschine als solcher spielt nur in der Darstellung Fischers, nicht aber bei Leibniz eine Rolle; Leibniz hat nie über den Begriff der Maschine gesprochen.

Drittens folgert Fischer aus den besprochenen Thesen, dafs das Leben der Monaden in einer Entwicklung sich vollziehen müsse. „Die Seele,“ sagt er, „schliefst den Körper als das notwendige Mittel ihrer Selbstbethätigung in sich. Aber das Mittel hat zu seinem Zweck eine doppelte Beziehung; es setzt ihn voraus als Bedingung, von welcher es abhängt, und setzt sich den Zweck vor als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne,

Gesetze, welche sie nach der Ordnung der wirkenden Ursachen ausdrücken. Aber die Ordnung der Vorstellungen

---

dafs sie ihn zugleich bedingt und vollendet, möglich und wirklich macht. Als die Wirklichkeit des Körpers oder als sein Endzweck ist sie Entelechie, als das Vermögen des Körpers oder als der Grund, woraus die körperliche Wirksamkeit hervorgeht, ist sie Anlage. Jede Seele existiert zunächst als Anlage, sie soll existieren als wirkliche Individualität. Die Entfaltung der Anlage geschieht durch Entwicklung. Jede Monade ist also ein Individuum, das sich entwickelt" (S. 386). Da ferner nach Fischer jede Seele ein Individuum ist, so mufs sie sich ausschliefsend, also körperlich bethätigen, und also ist ihr Leben nur durch einen Bewegungsprozefs nach mechanischen Ursachen möglich. Die mechanische Thätigkeit ist das notwendige Mittel in der Entwicklung des Individuums; sie ist durch deren Zweck bedingt und auf diesen gerichtet. Ohne ihn würde sie überhaupt nicht stattfinden. Wenn sie aber stattfindet, so mufs sie nach den Naturgesetzen des Körpers verlaufen. Daher sind die körperlichen Akte der Entwicklung doppelt zu erklären; als körperliche sind sie mechanisch zu erklären; als Entwicklungsakte gehorchen sie der Natur der Seele, verfolgen den Zweck, welcher die Entwicklung beherrscht, sind also final zu erklären (386 ff.). Auch alle diese Bestimmungen sind vollständig willkürlich: die Quellen geben auch nicht den geringsten Grund für dieselben. Niemals hat Leibniz den Satz, dafs die Monaden sich entwickeln, auf diesem Wege abgeleitet; ja, er hat ihn überhaupt gar nicht abgeleitet: die Monaden sind ja wesentlich die Prinzipien körperlicher Bewegungen; es ist also selbstverständlich, dafs ihr Leben in einer Entwicklung verläuft. Dafs es ferner mit Leibnizens Darstellnng unvereinbar ist, die Entwicklung als Resultat von Form und Stoff, von Seele und Körper, von aktiver und passiver Kraft zu fassen, geht aus dem früher Gesagten hervor. Auch liegt die teleologische Fassung des Begriffs der Entwicklung dem Philosophen fern. Wenn er von der Entwicklung der Substanzen spricht, so meint er damit nur dies, dafs sie dasjenige, was ursprünglich in ihnen angelegt ist, zu deutlichen Vorstellungen herausbilden. Endlich ist es auch falsch, wenn Fischer sagt, alle körperlichen Entwicklungsakte müssen nicht nur mechanisch, sondern auch final, aus dem Zwecke, welchen die betreffenden Monaden verfolgen, erklärt werden. Leibnizens Grundsatz ist es allerdings, dafs die Vorgänge in der Natur nicht blofs mechanisch, sondern auch aus ihren Zwecken begriffen werden müssen. Dafs er aber damit etwas ganz anderes meint, als Fischer sagt, darauf kommen wir sogleich.

Nachdem nun Fischer auf diese Weise das Verhältnis von Seele und Körper erläutert hat, kehrt er zu der Frage nach der Art der Vereinigung der End- und der wirkenden Ursachen zurück und sagt über diese Vereinigung im wesentlichen Folgendes: Diese Ursachen verhalten sich zueinander wie die zweckthätige Kraft zu der mechanischen, wie die Seele zu dem Körper. Da nun die beiden letzteren eine Einheit bilden, so müssen auch jene miteinander verbunden werden. Wie aber Seele und Körper einander nicht gleichwertig sind, sondern der letztere nur das Mittel für die Entwicklung der ersteren ist, so bildet auch in der Welterklärung der Zweckbegriff das ursprüngliche und umfassende, der Begriff der Kausalität das untergeordnete Prinzip u. s. w. (S. 388 f.). Wenn nun Fischer hier sagt, dafs die Final- und die wir-

ist diejenige der Zweckursachen“ (580, ebso. 592). „Die allgemeine Harmonie bringt es mit sich, dafs das Reich der wirkenden Ursachen und dasjenige der Finalursachen unter einander parallel sind“ (6, 264). „Die Seelen folgen ihren Gesetzen, welche in einer gewissen Entwicklung der Vorstellungen gemäfs dem Guten und Schlechten bestehen; und die Körper folgen auch den ihrigen, welche in den Regeln der Bewegung bestehen; und dennoch harmonieren diese zwei ganz verschiedenen Reiche und entsprechen sich wie zwei völlig geregelte Uhren. Und dies ist das, was ich die prästabilierte Harmonie nenne“ (541 f.) „Die Vorstellungen in den Monaden entstehen nach den Gesetzen des Begehrens oder der Zweckursachen auseinander, wie die Veränderungen der Körper und die äufseren Phänomene nach den

---

kenden Ursachen miteinander vereinigt seien, so meint er damit, dafs die nach mechanischen Gesetzen sich vollziehenden körperlichen Bewegungen auf die nach Zwecken sich regelnde Thätigkeit der Monaden zurückgeführt, jene als Mittel für diese erkannt seien. Davon steht indessen nichts in den Quellen. Was Leibniz sagt, ist nur dies, dafs den Zweckhandlungen jeder Monade die mechanischen Bewegungen eines Körpers korrespondieren, dafs beide nebeneinander hergehen, dafs zwischen ihnen eine Harmonie bestehe; nie und nirgends aber hat er gesagt, dafs die letzteren mit den ersteren vereinigt seien, dafs sie ein Mittel für diese bilden. Das ist ganz willkürlich. Nun stellt aber Fischer, wie aus seinen Worten und Belegen hervorgeht, diese seine Behauptungen mit dem Satze Leibnizens auf eine Linie, dafs die mechanischen Ursachen aus der Zweckthätigkeit Gottes abgeleitet und dafs in der Welterklärung neben den mechanischen Bedingungen der Erscheinungen auch die Zwecke berücksichtigt werden müssen, welche Gott mit ihnen verfolgt habe, dafs in diesem Sinne der Mechanismus von den Finalursachen abhänge und für die Naturbetrachtung Mechanik und Teleologie vereinigt werden müssen; und eben weil er den Unterschied, der zwischen seinen eigenen und diesen Bestimmungen Leibnizens besteht, nicht bemerkt hat, scheint er überhaupt zu jenen veranlafst worden zu sein. Dafs aber ein solcher Unterschied statthat, ist handgreiflich. Es ist doch etwas ganz anderes, ob man sagt, die mechanischen Bewegungen seien das Mittel für die Zweckthätigkeit der Monaden, oder ob man sagt, die Thatsache, dafs es einen Mechanismus in der Welt giebt, dafs die Welt nach mechanischen Gesetzen geregelt ist, gründe sich auf die Zweckmäfsigkeitserwägungen Gottes, müsse aus diesen Erwägungen, mithin aus den Finalursachen erklärt werden, und die Naturerscheinungen stehen nicht in einem blofs mechanischen Zusammenhange, sondern verwirklichen auch gewisse Zwecke Gottes, und müssen aus diesen Zwecken begriffen werden. Das sind ja doch offenbar ganz heterogene Sätze; und diese verwechselt Fischer miteinander.

Gesetzen der wirkenden Ursachen, d. h. der Bewegungen auseinander entstehen. So herrscht eine vollkommene Harmonie zwischen den Vorstellungen der Monaden und den Bewegungen der Körper, die ursprünglich zwischen dem System der wirkenden und demjenigen der Zweckursachen prästabiliert ist" (599). „Die Seelen handeln gemäfs den Gesetzen der Zweckursachen nach Strebungen, Zwecken und Mitteln. Die Körper handeln gemäfs den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, dasjenige der wirkenden und dasjenige der Zweckursachen, sind untereinander harmonisch" (620,79). „Die Natur hat ein doppeltes Reich, ein solches der Vernunft und ein solches der Notwendigkeit, oder dasjenige der Formen und dasjenige der Materie. Denn alles ist ebenso voll von Seelen wie von organischen Körpern. Diese beiden Reiche werden, ohne sich miteinander zu vermischen, jedes nach eigenem Rechte gelenkt, und der Grund für die Vorstellung und die Begierde darf ebensowenig in den Modifikationen der Ausdehnung, wie derjenige der Ernährung und der sonstigen organischen Funktionen in den Formen oder Seelen gesucht werden. Aber jene höchste Weisheit, welche die universelle Ursache von allem ist, bewirkt kraft ihrer unendlichen Weisheit und Macht, dafs diese beiden so verschiedenen Reiche in einer und derselben Substanz" (d. h. also in einem organischen Wesen) „vollkommen miteinander übereinstimmen, gerade als ob das eine durch den Einflufs des anderen regiert würde, und mag man die Notwendigkeit der Materie und die Ordnung der wirkenden Ursachen betrachten, so bemerkt man, dafs nichts ohne eine Ursache oder gegen die mathematischen Gesetze des Mechanismus eintritt, mag man die Kette der Zwecke und den Kreis gleichsam der intelligibeln Welt der Formen berücksichtigen, in welcher vermöge der Vollkommenheit des höchsten Urhebers die Spitzen der Ethik und Metaphysik in eines vereinigt sind, so bemerkt man, dafs nichts ohne die höchste Vernunft geschieht" (4, 391). Vgl. ferner 3, 341,

346 f., 510, 607 (zweiter Absatz); 7, 317, 344, 412,92, 419, 124, 451, 501 u. a.

Diese Ausführungen müssen aber von den Bemerkungen Leibnizens über die teleologische Naturerklärung sehr wohl unterschieden werden, worüber wir später reden werden.

Hieran schliefst sich passend die Erörterung über die Freiheit der Substanzen, über die Frage an, ob die Entwicklung der letzteren einem Zwange unterworfen oder ob sie das Produkt freien Handelns ist, oder richtiger, ob diese Entwicklung notwendig oder zufällig ist, — denn von einer Freiheit im strengen Sinne kann man ja nur in Bezug auf intelligente Wesen reden.

Wenn wir überhaupt dieses Problem in den Bereich unserer Darstellung ziehen, da dieselbe es doch nur mit dem theoretischen Teile der Monadenlehre zu thun hat, so geschieht das aus drei Gründen. Einmal ist die Lösung dieses Problems von so eminenter Bedeutung für den Charakter des Systems im allgemeinen wie der Substanzen im besonderen, dafs wenigstens die allgemeinsten Sätze Leibnizens über diesen Gegenstand notwendig schon hier behandelt werden müssen, wenngleich die nähere Ausführung derselben allerdings einer Zusammenfassung der praktischen Lehren des Philosophen vorbehalten bleiben mufs. Wir müssen um so mehr darauf eingehen, als man bisher über diese Dinge Vorstellungen hatte, die von der Wahrheit weit abweichen und eine gänzlich falsche Auffassung der Monadenlehre mit sich gebracht haben, ja dieselbe sogar dem Spinozistischen System haben verwandt erscheinen lassen. Sodann aber können wir uns schon darum der Besprechung dieser Materie nicht entziehen, weil sie den Auseinandersetzungen Leibnizens über die Freiheit und Zweckthätigkeit Gottes, auf die wir ja jedenfalls im nächsten Abschnitt einen Blick werfen müssen, durchaus analog und parallel ist, ja diese ohne jene gar nicht hinlänglich gewürdigt werden

können. Und endlich dürfte eine Beleuchtung dieser Dinge auch deshalb angebracht sein, weil durch sie die bisherige Ansicht von der Natur der Kraft und besonders des ihr innewohnenden Strebens unwidersprechlich widerlegt und unsere eigene, früher ausgesprochene Meinung eklatant bestätigt werden wird. Unter normalen Umständen würde freilich nach allem Bisherigen eine solche Widerlegung und Bestätigung gar nicht mehr notwendig sein. Allein wir befinden uns hier einer fast zweihundertjährigen Tradition gegenüber, und es steht zu erwarten, dafs man trotz allem dennoch versuchen wird, die altehrwürdige Vorstellung über diesen Punkt festzuhalten. Auch in dieser Beziehung sind daher in jedem Falle die nachfolgenden Ausführungen erwünscht.

Es kommt uns, wie wir sagten, auf die Beantwortung der Frage an, ob die Thätigkeit der Leibnizischen Substanzen notwendig oder zufällig ist. Diese Antwort aber ergiebt sich unmittelbar und von selbst, sobald wir die Bestimmungen des Philosophen über die Freiheit des menschlichen Willens kennen gelernt und richtig verstanden haben. Denn der Mensch ist eine Monade gleich den übrigen und nicht wesentlich von ihnen verschieden. Sollte es sich daher zeigen, dafs dessen Handlungen frei sind, so ist es selbstverständlich, dafs auch diejenigen der übrigen Substanzen, zwar nicht frei — denn die Freiheit ist nach Leibniz nicht denkbar ohne Intelligenz —, aber doch zufällig sind. Wir können daher unsere Aufgabe auf eine Darstellung von der Willensfreiheit des Menschen beschränken. Zu diesem Zwecke aber wird es genügen, wenn wir lediglich diejenigen Angaben des Philosophen berücksichtigen, welche sich in der „Theodicee“ finden. Denn ein Eingehen auch auf die sonstigen Schriften würde allzuweit führen und auch überdies überflüssig sein, da alle Sätze, die uns hier beschäftigen werden, vollständig und ausführlich in jenem Werke behandelt sind.

Leibniz hat sich nun überall auf das entschiedenste dahin ausgesprochen, dafs die unbedingte Wahlfreiheit des menschlichen Willens durch sein System keineswegs, wie es auf den ersten Blick allerdings den Anschein hat, vernichtet werde. Und zwar zeigt er in dieser Beziehung, um von Unwesentlichem hier abzusehen, dafs sie weder durch die Wirksamkeit Gottes auf die Monaden, noch auch durch die Natur der Substanz selbst bedroht sei.

Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so dürfte dieser erst durch den folgenden Abschnitt vollständig klargestellt werden. Wir werden dort zeigen, dafs die Thätigkeit Gottes lediglich den Inhalt hat, alle möglichen Begriffe der Dinge sich zu vergegenwärtigen, einzelne von ihnen zur Schöpfung auszuwählen und sie zu realisieren, dafs er aber — im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht — auf die Natur der Dinge selbst keinen Einflufs hat. Die Welt erhält daher allerdings nur durch das Dekret Gottes ihr Dasein, aber weil dieses Dekret nur darin besteht, sie zur Existenz zuzulassen, an der Konstitution der Substanzen aber nichts ändert, so können die Handlungen der letzteren nicht in höherem Mafse dadurch determiniert werden, als sie es ihrem eigenen Wesen nach sind. Ebenso sieht Gott allerdings voraus, wie die Substanzen sich frei bethätigen werden, aber dadurch wird diese freie Thätigkeit natürlich nicht zu einer notwendigen. Freilich mufs dieselbe eintreten, wenn Gott sie vorausgesehen hat, denn er ist unfehlbar; aber diese Notwendigkeit ist nur eine hypothetische, die der Freiheit nicht schadet.

„Da das Dekret Gottes," sagt Leibniz, „einzig in der Resolution besteht, die Welt zur Existenz zuzulassen, so ist ersichtlich, dafs dies Dekret an der Konstitution der Dinge nichts ändert und dafs sie dieselben läfst, wie sie im Zustande reiner Möglichkeit waren. So bleibt das, was zufällig und frei ist, nach den Dekreten Gottes nicht weniger frei als nach seinem Voraussehen" (6, 131, 52). „Vorausgesetzt, dafs Gott die Ereignisse voraussieht, so ist es notwendig,

dafs sie geschehen; d. h. die Konsequenz ist notwendig, nämlich dafs sie existieren, da sie ja vorausgesehen wurden; denn Gott ist unfehlbar; das nennt man eine hypothetische Notwendigkeit u. s. w." (123, 37—126, 42; ebenso 380 f.). „Wir alle gestehen den Ereignissen in Bezug auf das göttliche Vorherwissen nur eine hypothetische Notwendigkeit zu. . . . Diese Art von Notwendigkeit, die von dem Vorherwissen kommt, hat nichts Bedenkliches" (390, 3). „Weder das Vorherwissen, noch die Ordnung Gottes legt den Dingen eine Notwendigkeit auf, obwohl beides unfehlbar ist. Denn Gott sieht die Dinge in den idealen Reihen der Möglichkeiten, wie sie zukünftig waren, und unter ihnen den Menschen, wie er frei sündigte, und indem er die Existenz dieser Reihe beschlofs, änderte er nicht die Natur der Substanz oder machte das, was zufällig war, zu etwas Notwendigem" (454, 100) u. a.

Wird aber die Freiheit des Willens durch die Thätigkeit Gottes nicht gemindert, so beweist Leibniz zweitens, dafs sie auch durch das Wesen der Substanz selbst, wie er dasselbe bestimmt, keinen Abbruch erleidet. Näher führt er hier im allgemeinen zwei Gedanken aus, die man zuweilen durcheinandergebracht hat, die indessen sorgfältig auseinander gehalten werden müssen und auch in den Schriften des Philosophen jederzeit voneinander unterschieden werden.

Fürs erste weist er darauf hin, dafs der Wille in Gemäfsheit seines Substanzbegriffes niemals von aufsen, sondern nur durch die eigene Natur der Substanz determiniert werde, also jedenfalls keinem äufseren Zwange (contrainte) unterliege. Diese Bestimmung bietet indessen keinerlei Schwierigkeiten, ist an sich klar und tritt überhaupt bei Leibniz — entgegen der bisherigen Ansicht, welche dieselbe als die Hauptbestimmung des Philosophen in Bezug auf die Willensfreiheit ausgiebt — so vollständig zurück, dafs wir uns mit ihr nicht weiter zu beschäftigen brauchen.

Den beherrschenden Mittelpunkt aller Erörterungen des Philosophen bildet dagegen der zweite Satz, dafs dem Willen

auch von innen heraus, durch die eigene Natur der Substanz keine Notwendigkeit (nécessité) zu bestimmten Entschlüssen und Handlungen auferlegt werde. Der Wille, sagt er, sei zwar immer determiniert, aber er sei nie genötigt, sondern nur inkliniert; seine Akte seien nur sicher und unfehlbar, aber nicht notwendig. Dieser Satz ist minder klar und bedarf der Erläuterung. Mit ihm allein werden wir es im Folgenden zu thun haben.

Dafs derselbe wenigstens von dem bisherigen Standpunkte aus höchst problematisch ist, ist leicht zu sehen.

Nach der gewöhnlichen Auffassung ist ja, wie früher ausgeführt wurde, der Begriff der Kraft, d. h. also der Substanz, der Monade dieser, dafs sie etwas Thätiges ist (vgl. darüber S. 106 ff. u. S. 129 f.). Das ganze Leben der Monade besteht somit lediglich in einer stetigen Reihe sich verändernder Zustände, von welchen jeder einzelne die Gesamtheit aller übrigen involviert und zugleich die Tendenz hat, in den durch seine Natur geforderten nächstfolgenden Zustand überzugehen, aus welcher Tendenz der letztere von selbst hervorgeht. Die Substanz ist daher nicht ein Subjekt, welches sich auf Grund eines Strebens nach einem vorgestellten Ziele selbständig und frei zu den Handlungen bestimmt, vermittelst deren dieses Ziel realisiert wird, sondern sie wird willenlos aus jedem gegenwärtigen Zustande zu dem folgenden, wie dieser aus der Beschaffenheit des ersteren sich ergiebt, von einer Thätigkeit zur anderen getrieben und gedrängt, ohne dafs eine selbständige Bestimmung derselben möglich wäre. Jede Strebung, jeder Zustand der Substanz ist daher die blinde und mechanische Konsequenz ihres vorhergehenden und in letzter Linie ihres Anfangszustandes, gerade so wie die Bewegung das mechanische Resultat des Anfangszustandes des Körpers ist. Ist dem aber so, dann kann natürlich der Wille und die Thätigkeit des Menschen niemals anders beschaffen sein, als es die Erfahrung lehrt; es ist ebenso unmöglich, dafs er sich anders bethätigt, wie

es unmöglich sein würde, dafs ein bewegter Körper eine andere Geschwindigkeit, Richtung und Tendenz annimmt als diejenige, welche aus dem Impuls, den er zuerst erhalten, mit mathematischer Sicherheit zu berechnen ist*).

Wenn nun Leibniz trotzdem sagt, der Wille sei nicht genötigt, sondern nur inkliniert u. dgl., so hat man diese Angaben, gestützt auf einige Argumente, die sich in den Quellen finden, in folgender Weise ausgelegt:

Der Wille ist in jedem Moment durch den ursprünglichen Zustand der Substanz vollständig bestimmt; er kann niemals eine andere Richtung nehmen, als sie ihm durch jenen vorgezeichnet ist; er kann niemals anders wollen und handeln, als es wirklich geschieht. Dennoch sind seine Entschlüsse und Handlungen nicht notwendig. Denn wenn auch das einzelne Subjekt selbst sich niemals in verschiedener Weise entscheiden kann, so könnten doch an und für sich, objektiv andere Entscheidungen gedacht werden; es würde keinen logischen Widerspruch in sich schliefsen, wenn andere Entscheidungen eintreten würden; notwendig ist aber nur dasjenige, dessen Gegenteil unmöglich ist oder einen Widerspruch in sich enthält. Und überdies kommt die wirkliche Willensentscheidung nur durch eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten zustande. Mithin ist der Wille nicht im eigentlichen Sinne genötigt, sondern nur inkliniert, es ist ihm keine völlig unüberwindliche Notwendigkeit auferlegt, sondern er wird nur gereizt, angelockt, seine

*) Man hat gesagt, die Freiheit des Willens sei auch wegen der prästabilierten Harmonie unmöglich; denn wenn die einzelne Substanz einmal anders handeln würde, als es die übrige Welt verlangt, so werde die Harmonie des Ganzen zerstört; mithin müsse sie notwendig so handeln, wie es geschieht. Das letztere ist aber ein übereilter Schlufs. Die Harmonie der Substanzen fordert nur, dafs dieselben sicher und unfehlbar in Übereinstimmung miteinander thätig sind, aber durchaus nicht, dafs sie notwendig so thätig sind. Das sind gewaltige Unterschiede. Die Leibnizische Weltharmonie ist eine Harmonie frei handelnder Wesen: die Substanzen treffen sicher und unfehlbar, aber frei, unter vollständiger Wahrung ihrer absoluten Freiheit miteinander zusammen. Gerade diese Bemerkung ist für den Geist, den Charakter und die Tiefe des Leibnizischen Systems in hohem Mafse bezeichnend.

Bethätigung ist nicht durchaus notwendig, sondern nur sicher und unfehlbar*).

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 146 f.: „Verwahrt sich Leibniz gegen die Behauptung, dafs unser Wollen und Handeln von ihm für notwendig erklärt werde, so ist dies ein blofser Wortstreit. Es soll nicht notwendig sein, weil notwendig im strengen Sinne nur das sei, dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich enthält, bei unserem Handeln dagegen in jedem einzelnen Falle an sich verschiedene Entscheidungen möglich wären, und die wirkliche Entscheidung nur durch eine Wahl zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten zustande komme. Da aber die Wahl zwischen jenen an sich möglichen Willensrichtungen unter den Bedingungen eines gegebenen Falles nach Leibniz doch immer nur so ausfallen kann, wie sie wirklich ausfällt, so ist in Wahrheit nur dieses Wollen möglich, und wenn gesagt wird, unser Wille sei zwar immer determiniert, aber er sei keiner Notwendigkeit unterworfen, die Gründe, durch die er bestimmt wird, nötigen ihn nicht, sondern erzeugen in ihm nur die Neigung, so zu handeln, so löst sich diese Unterscheidung in nichts auf.“ Und so weit sollte Leibniz nicht auch selbst gesehen haben?

Zuweilen ignoriert man allerdings diese Sätze Leibnizens vollständig und sagt, die Freiheit des Willens bestehe nach Leibniz lediglich darin, dafs er nicht von aufsenher, sondern nur von innen heraus, durch die Natur der Substanz selbst determiniert werde. Dafs jedoch ein solches Verfahren unzulässig ist, zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Quellen. Denn in diesen nimmt der Gedanke, dafs der Wille nur durch Inklinationen bewegt werde, so sehr die Hauptstelle ein, und derjenige, dafs die Triebfedern des Willens keine äufsern, sondern innere seien, verschwindet dagegen dergestalt, dafs wir viel eher diesen letzteren beiseite lassen könnten. Wenn man nun dieses Verhältnis einfach durch einen Machtspruch umkehrt, so ist das im höchsten Mafse willkürlich, man müfste denn von der gänzlich unbewiesenen und unhaltbaren Vorstellung ausgehen, als seien jene Erörterungen ein blofses Gerede, mit dem es Leibniz nicht Ernst war und das nur dazu dienen sollte, die wahren Ansichten des Philosophen zu vertuschen.

Noch viel mehr zu verwerfen ist aber der Versuch Fischers, die beiden Sätze, dafs der Wille nur inkliniert sei und dafs er nur von innen heraus bestimmt werde, zueinander in Beziehung zu setzen, jenen auf diesen zurückzuführen. Unter einer Inklination, sagt er nämlich, verstehe Leibniz denjenigen Bestimmungsgrund des Willens, welcher aus der eigenen Natur des wollenden Subjektes entsteht, im Gegensatze zu demjenigen, welcher von aufsenher kommt und daher zwingt; und wenn er also bemerke, der Wille sei nur inkliniert, so sei dies gleichbedeutend mit der Behauptung, er werde nur von innen determiniert, und ein Wille dieser Art sei ein freier Wille. „Der Wille“, sagt er, „ist stets durchgängig determiniert. . . . . Wo findet sich nun der letzte Grund der Willensbestimmungen? Ist dieser Grund eine äufsere fremde Gewalt, so handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Notwendigkeit. Der von aufsen determinierte Wille ist gezwungen. . . . . In Wahrheit aber wird der Wille von innen determiniert. Seine Determinationen sind Selbstbestimmungen. Diese innere Selbstthätigkeit ist unser „spontaneum“, und darin besteht die „libertas humana“. Was mich von aufsen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von innen bestimmt, ist

Diese Deutung der Quellen ist nun allerdings notwendig, sobald man den bisherigen Kraftbegriff zu Grunde legt; ja, sie ist in diesem Falle die einzig mögliche Deutung. Dafs dieselbe aber vollständig unhaltbar ist, mit den Erörterungen Leibnizens platterdings nicht in Einklang gesetzt werden kann — und dafs also auch der Kraftbegriff geändert werden mufs, wie wir dies schon früher nachgewiesen haben, wie aber hier noch einmal augenfällig dargethan werden soll — davon kann man sich leicht überzeugen.

Schon die aufserordentliche Ungereimtheit dieses Gedankenganges mufs uns befremden. Beweisen wollen, es sei nicht notwendig, dafs der Wille in genau bestimmter Weise sich verhalte, obwohl ein anderes Verhalten unmöglich sei, ist absurd. Denn die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit sind gleichwertige Begriffe in diesem Falle, und wenn sie dies nicht sein sollen, so ist überhaupt nicht mehr zu sagen, was sie bedeuten. Und daraus, dafs an sich verschiedene Entschlüsse und Handlungen möglich sind, ohne dafs der Wille selbst dazu imstande ist, würde doch niemals folgen, dafs derselbe nicht genötigt sei. Dafs Leibniz einer so mangelhaften Beweisführung nicht fähig gewesen sei, davon müssen wir apriori überzeugt sein. Die wissenschaftliche

---

Neigung oder Inklination. Die menschliche Freiheit besteht darin, dafs nicht fremde Gewalt unseren Willen zwingt, sondern die eigene Neigung ihn leitet. Die Form der Willensfreiheit ist bei Leibniz die Neigung, der Grund der Neigung ist das eigene Naturell u. s. w." (S. 517 ff.). Dafs indessen diese Ansicht durchaus verfehlt ist, zeigt schon die Thatsache, dafs der Inklination als ihr Gegensatz nicht der Zwang, sondern regelmäfsig die Notwendigkeit gegenübergestellt wird. Wollte nun aber Fischer sagen, dafs Leibniz eben auch unter einer nötigenden Ursache eine äufsere verstehe, dafs also Notwendigkeit und Zwang zusammenfallen, so wäre dies einfach nicht wahr. Leibniz unterscheidet sehr wohl beide Begriffe. Überhaupt, wenn der Philosoph bemerkt, der Wille sei inkliniert, nicht genötigt, so meint er damit, dafs der Bestimmungsgrund desselben ihn nur geneigt mache, nur eine Neigung sei, dafs sie ihm aber nicht die Notwendigkeit zu gewissen Entschlüssen auferlege; keineswegs meint er aber damit, dafs der Wille durch innere, nicht durch äufsere Bestimmungsgründe geleitet werde. Das geht aus jeder Äufserung des Philosophen deutlich hervor. Die beiden genannten Bestimmungen haben daher nichts miteinander zu thun, und Fischers Ansicht ist falsch.

Gröfse dieses Mannes mufs uns die Annahme von vornherein als unmöglich erscheinen lassen, dafs er ganze Abschnitte seiner Werke mit so kläglichen, widerspruchsvollen und unklaren Ausführungen gefüllt und dieselben zeitlebens gegen jedermann mit dem gröfsten Ernste und auf das nachdrücklichste verteidigt habe.

Keine geringeren Bedenken aber erheben sich gegen diese Auffassung, wenn wir die Quellen selbst vergleichen.

Wenn Leibniz sagt, der Wille sei nur inkliniert, so würde das nach dieser Auffassung nur den Sinn haben können, er werde in mechanischer Weise (analog dem bewegten Körper) zu einer gewissen Bethätigung getrieben, aber allerdings nicht ganz und gar unüberwindlich, sondern nur in einer minder nötigenden Weise; er werde, wenn wir uns dieser Ausdrücke bedienen dürfen, nur stimuliert, nur sollizitiert, nur gereizt, nicht geradezu genötigt. Nun versteht aber Leibniz unter einer Inklination durchaus nicht einen mechanischen Impuls zu irgend einer Äufserung, der dem Willen, sei es von innen, sei es von aufsenher, gegeben wird, sondern er versteht das darunter, was wir mit dem Ausdrucke „Neigung" zu bezeichnen pflegen, eine Zu- oder Abneigung, eine Begierde, eine Leidenschaft, eine Liebhaberei u. dgl. Wenn er daher sagt, der Wille sei nicht genötigt, sondern nur inkliniert, so heifst das keineswegs, er werde zu seinen Akten in mechanischer Weise, zwar nicht völlig unwiderstehlich getrieben, aber doch gereizt, sondern es heifst, er werde überhaupt nicht in mechanischer Weise, sondern vielmehr durch Neigungen, durch Zu- und Abneigungen, durch Leidenschaften u. s. w. bestimmt.

Dieser Satz fällt nämlich unmittelbar mit dem anderen zusammen, der Wille sei nicht genötigt, sondern frei. Denn ein mechanisch bestimmter Wille ist eben damit auch ein notwendig bestimmter Wille; das folgt aus dem Begriffe der mechanischen Kausalität. Dagegen ist ein Wille, der durch Neigungen bestimmt wird, eben damit ein freier Wille. Das erhellt sofort, sobald wir den Begriff der Neigung analysieren.

Unter einer Neigung, einer Begierde begreifen wir (im Gegensatz zu dem mechanischen Streben des bewegten Körpers) das Streben nach einem durch das Mittel einer gröfseren oder geringeren Reihe von Handlungen erreichbaren Erfolg (vgl. S. 101 ff.). Ein Wille daher, der sich nach Neigungen regelt, ist ein solcher, der zur Thätigkeit veranlafst wird durch den Wunsch, irgend eines Zustandes oder Objektes, das dem Subjekt zunächst nur als begehrenswertes Ziel vorschwebt, vermittelst dieser Thätigkeit teilhaftig zu werden, ein Wille, welcher durch die Aussicht, irgend einen erstrebten Gegenstand, der an sich nur ideal in der Vorstellung vorhanden ist, zu erlangen, kurz durch die ideale Repräsentation des Guten oder des Schlechten bewegt wird. Nun kann offenbar das Streben, ein in der Vorstellung existierendes Ziel zu realisieren, die Repräsentation des Guten für den Willen zwar der Anlafs werden, unter mehreren ihm gleich möglichen Resolutionen frei diejenige zu wählen, welche dieser Repräsentation am meisten entspricht, sie kann wohl das Motiv für ihn bilden, unter mehreren ihm an sich freistehenden Entschlüssen gerade diesem und nicht vielmehr jenem den Vorzug zu geben, aber sie kann unter keinen Umständen ihm in irgend einer Richtung eine Notwendigkeit auferlegen, sie kann ihn determinieren, aber nicht nötigen, sie wird ihm stets seine absolute Handlungsfreiheit lassen. Die Neigung zu etwas, der Wunsch nach dem Besitz irgend eines Objektes kann nie und nimmer jemanden nötigen, dieser Neigung entsprechend sich zu entscheiden, obwohl sie eine solche Entscheidung herbeiführen kann, ja sogar mit unfehlbarer Sicherheit herbeiführen wird, falls sie nicht durch andere Neigungen überwogen wird. Das ist ein Satz, der über allen Zweifel gewifs, ja vollkommen selbstverständlich ist; denn er ergiebt sich unmittelbar aus dem Begriffe der Neigung. Eine Neigung, welche nötigt, ist überhaupt keine Neigung; ein blofser Wunsch, eine Begierde, eine Leidenschaft kann, und wäre sie noch so grofs, das wünschende Subjekt zwar bestimmen, aber ihm nicht seine Freiheit

nehmen, eben weil es ein Wunsch, eine Begierde, eine Leidenschaft ist. Und in der That, von diesem Standpunkte aus heben sich sofort alle, aber auch alle Widersprüche, die man in den Ausführungen Leibnizens finden zu müssen glaubte. Der Satz, dafs der Wille, trotzdem er stets determiniert, dennoch frei sei, enthält, so angesehen, nicht nur keine Schwierigkeit, sondern er ist so natürlich und sonnenklar, wie es nur irgend ein Satz sein kann; und alle Vorwürfe, die man Leibnizen traditionell in dieser Beziehung gemacht hat, treffen nicht ihn, sondern fallen zurück auf seine Interpreten, die seine Auseinandersetzungen nicht verstanden haben.

Dafs wir nun aber den Begriff der Inklination richtig gekennzeichnet haben, dafs Leibniz unter einer Inklination nicht einen mechanischen Impuls, eine mechanische Sollizitation, sondern eine Zu- oder Abneigung, eine Begierde u. dgl., mit einem Worte die ideale Repräsentation des Guten und Schlechten versteht, erhellt schon aus Wendungen des Philosophen wie dieser, der Wille sei in jedem Falle zu einer Entscheidung inklinierter als zu allen anderen möglichen Entscheidungen; er habe zu jener eine gröfsere Inklination als zu diesen. Unmittelbar aber ergiebt es sich, wenn die Inklination mit der Begierde, Leidenschaft u. s. w. schlechthin identifiziert, wenn sie den Urteilen des Verstandes entgegengesetzt, wenn gesagt wird, der Wille entscheide sich immer nach der vorwiegenden Repräsentation des Guten oder Schlechten, er handle nach Vernunftgründen, nach Motiven u. s. w. Auch die Ausdrücke, der Wille bestimme sich kraft gewisser Neigungen, er wähle zwischen verschiedenen Entschlüssen, er fasse die Resolutionen, die ihm am meisten zusagen u. dgl., Ausdrücke, die sich beständig wiederholen, gehören hierher. Ja, schon die Bestimmung, der Wille sei nur inkliniert, aber nicht genötigt, würden wir mit Fug zur Bestätigung unserer Ansicht herbeiziehen können. Denn diese Bestimmung ist von dem bisherigen Standpunkte aus ganz und gar unverständlich, während sie von dem unsrigen aus

ganz und gar selbstverständlich ist. Wir wollen einige Belege anführen, dabei aber das französische Wort: „Inklination“ mit dem deutschen: „Neigung“ übersetzen.

„Nie,“ sagt Leibniz, „wird der Wille anders zum Handeln getrieben als durch die Repräsentation des Guten, welche die entgegengesetzte Repräsentation überwiegt. Im Gegenteil, es würde ein Mangel sein, wenn man fähig wäre, ohne inklinierenden Grund zu handeln. Und wenn man einen Entschluſs aus Laune ergreift, um seine Freiheit zu zeigen, so ist das Vergnügen daran einer der treibenden Gründe“ (6, 128 A.). „Wir folgen nicht immer dem letzten Urteil des praktischen Verstandes, aber wir folgen stets im Willen dem Resultate aller Neigungen“ (130 E.). „Die Zufälligkeit schlieſst nicht die Neigungen und vorherrschenden Vergnügen aus“ (256). „Die freie Substanz bestimmt sich durch sich selbst nach dem Motiv des Guten, wie es durch den Verstand erkannt ist“ (288; auch 293, 296). „Nur der Wille Gottes folgt stets dem Urteile des Verstandes; alle intelligenten Kreaturen sind gewissen Leidenschaften unterworfen“ (300). „Eine Freiheit von unbestimmter Indifferenz, welche ohne irgend einen bestimmenden Grund wäre, ist unmöglich, und sobald man ein Beispiel dafür geben will, verfällt man in den Fall eines Menschen, welcher sich nicht ohne Grund bestimmt, sondern vielmehr auf Grund seiner Neigung oder Leidenschaft als auf Grund seines Verstandes sich bestimmt. Denn sobald man sagt: Ich setze mich über die Urteile meiner Vernunft hinweg durch das bloſse Motiv meines Vergnügens, es gefällt mir so, so heiſst das soviel, als wenn man sagt: Ich ziehe meine Neigung meinem Interesse, mein Vergnügen meinem Nutzen vor“ (303). „Das Motiv des Guten inkliniert den Willen, ohne ihn zu nötigen“ (314; überhaupt 306—314). „Die Zufälligkeit verträgt sich sehr wohl mit den Neigungen, welche dazu beitragen, daſs der Wille sich bestimmt“ (333 f. und 332). „Es wird sich nie in der Natur eine Wahl finden, zu welcher man nicht durch die frühere Repräsentation des Guten oder des Schlechten.

durch Neigungen oder Gründe getrieben wird" (401). „Unsere Seelen können nur durch das Gute oder Schlechte bewegt werden. . . . Plato u. a. setzen mit Recht die Freiheit in den Gebrauch der Vernunft und der Neigungen, welche die Objekte wählen oder zurückweisen lassen und sie nehmen für feststehend an, dafs unser Wille zu seinen Wahlen durch das Wahre oder scheinbar Gute getrieben wird, welches man in den Objekten begreift" (402). „Der Wille wird durch die Repräsentation des Guten und Schlechten bewegt" (412). „Ich zwinge den Willen nicht, stets dem Urteile des Verstandes zu folgen, weil ich dies Urteil von den Motiven unterscheide, welche aus den Vorstellungen und unmerklichen Neigungen kommen. Aber ich halte dafür, dafs der Wille stets der vorteilhaftesten Repräsentation des Guten und Schlechten folgt, welche aus den Überlegungen, Leidenschaften und Neigungen hervorgeht. Aber stets handelt er nach Motiven" (413). „Die denkende Substanz wird zu ihren Resolutionen durch die vorwiegende Repräsentation des Guten oder Schlechten getrieben" (414). „Es giebt niemanden, der handeln kann, ohne zu dem, was die Handlung verlangt, prädisponiert zu sein, und die Überlegungen oder Neigungen, gezogen aus dem Guten oder Schlechten, sind die Dispositionen, welche machen, dafs die Seele sich zwischen mehreren Entschlüssen entscheiden kann. Man will, dafs der Wille souverän ist u. s. w. . . . . Aber die Wahrheit ist, dafs die Seele die Gründe versteht und die Neigungen fühlt und sich nach den vorwiegenden Repräsentationen bestimmt" (416). „Wenn sich die Menschen über gewisse Strebungen oder Abneigungen hinwegsetzen, so geschieht das durch andere Strebungen, welche stets ihren Grund in der Repräsentation des Guten und Schlechten haben" (419). „Um frei zu sein, genügt es, dafs die Repräsentation des Guten und Schlechten und andere Dispositionen uns inklinieren, ohne uns zu nötigen" (420). „Die Objekte handeln nicht als wirkende und physische, sondern als finale und moralische Ursachen auf uns" (422). Überhaupt 414—422. und 426—436 u. a.

Von entscheidender Bedeutung für die Unhaltbarkeit der in Frage stehenden bisherigen Ansicht sind nun aber ferner noch einige andere Thatsachen.

Wäre dieselbe begründet, so müfste man erwarten, dafs Leibniz irgendwo den Nachweis führe, dafs der Wille, trotzdem er in jedem einzelnen Falle nicht anders handeln könne, als es geschieht, dennoch nicht genötigt, sondern nur inkliniert, dafs seine Resolutionen dennoch nur sicher, aber nicht notwendig seien, und dafs er dies auf dem oben (S. 421 f.) beschriebenen Wege leiste. Von einem derartigen Beweise, von einem Beweise dafür, dafs der Wille nur inkliniert, nicht genötigt sei, findet sich aber in den Quellen nicht die geringste Spur. Vorausgesetzt, dafs man nicht einzelne Äufserungen des Philosophen willkürlich aus ihrem Zusammenhange herausreifst, wird man in dem gesamten Umfange seiner Schriften auch nicht einen einzigen Beleg dafür aufzeigen können.

Leibniz sagt wohl an ein paar Stellen im Vorübergehen, die Gründe, welche den Willen zu einem Entschlusse treiben, inklinieren ihn nur, *denn* es würde kein Widerspruch sein, dafs er sich anders entschliefse, und der Wille sei frei, *da* er zwischen mehreren Möglichkeiten wähle. Allein in diesen Bemerkungen liegt nicht eigentlich ein Beweis dafür, dafs der Wille inkliniert, nicht genötigt sei, und noch viel weniger ein solcher, wie man ihn bisher darin finden zu müssen glaubte. Denn in Verbindung mit den sonstigen Erklärungen des Philosophen können sie selbstverständlich nur heifsen, die Gründe, welche den Willen zu einem Entschlusse treiben, inklinieren ihn nur, weil sie es ihm nicht unmöglich machen, sich in beliebiger Weise zu entscheiden, weil sie ihm die absolute Freiheit der Entscheidung nicht nehmen, und der Wille sei frei, weil ihm jederzeit mehrere Möglichkeiten offen stehen. Die Nachsätze sind daher hier ihrem Sinne nach ganz identisch mit den Vordersätzen, und ihr Zweck ist nicht der, die letzteren zu beweisen, sondern sie zu erläutern.

Vielmehr führt Leibniz den Satz, der Wille sei nur

inkliniert, überall als eine einfache Thatsache an. Offenbar waren die Substanzen, die er auf Grund anderweitiger Untersuchungen als die Prinzipien der Dinge erkannt hatte, Wesen, welche frei nach Neigungen handelten, und wenn er daher jenen Satz aufstellte, so sprach er sich damit nur über die thatsächliche Beschaffenheit dieser Substanzen aus, die als solche keines Beweises fähig war.

Wohl knüpft der Philosoph häufig umfangreiche Argumentationen an das Problem der Willensfreiheit an; aber diese haben einen anderen Inhalt, und sie setzen das voraus, was nach der bisherigen Meinung erst bewiesen werden müfste. Alle diese Argumentationen (sowohl in der „Theodicee" als in den anderen Schriften) haben ausnahmslos die Tendenz, darzuthun, dafs die Freiheit, welche Leibniz dem Willen zugesteht, wonach derselbe zwar immer inkliniert, aber doch niemals genötigt, seine Bethätigung stets sicher, aber nicht notwendig ist, die wahre Freiheit sei, dafs die gewöhnliche Vorstellung, als ob ein freier Wille nicht nur nicht genötigt, sondern auch nicht inkliniert sein dürfe, als ob er zu der Seite des Ja wie zu derjenigen des Nein in gleich hohem Mafse geneigt, kurz schlechthin indifferent sein müsse, irrtümlich sei. Diese Vorstellung zurückzuweisen, darauf allein kommt es ihm überall an; das ist die Meinung, gegen die er allein und ausschliefslich polemisiert, gegen die seine gesamten Darlegungen gerichtet sind. Und er widerlegt dieselbe, indem er zeigt, dafs die Indifferenz eine bloſse Chimäre sei, dafs die Gewifsheit und die Freiheit sich nicht ausschliefsen, dafs die Zufälligkeit eines Ereignisses nur davon abhänge, ob das Ausbleiben desselben einen Widerspruch in sich schliefst, dafs es genüge, um die Freiheit zu retten, wenn der Wille nur inkliniert, nicht genötigt sei u. s. w. Handelt es sich nun aber für Leibniz überall und ausnahmslos lediglich um die Bekämpfung der Annahme, dafs ein freier Wille nicht nur nicht genötigt, sondern auch nicht inkliniert sein könne, so mufs ihm die Überzeugung, dafs er inkliniert, nicht genötigt sei, unmittelbar durch sein System

gegeben gewesen sein, sie mufs für ihn einen Satz gebildet haben, der nicht erst eines Beweises bedurfte, sondern der eben eine Thatsache aussprach. Ohne diese Voraussetzung sind die Ausführungen des Philosophen einfach ziel- und gegenstandslos: sie können ohne diese Voraussetzung nicht von ihm niedergeschrieben worden sein. Mit dieser einen Bemerkung erweist sich daher die bisherige Darstellung als vollständig haltlos: diese Darstellung läfst sich mit den Quellen nicht vereinigen; sie steht in striktem Widerspruch zu denselben.

Leibniz hat sich in der „Theodicee" viermal eingehender über die Freiheit des Willens verbreitet. Zur Erhärtung unserer Behauptungen wollen wir den Gedankengang dieser Auseinandersetzungen kurz analysieren.

Da, wo Leibniz zum erstenmal seine Ansichten über die Willensfreiheit im allgemeinen darlegt, bemerkt er einleitend Folgendes: Man mufs nicht denken, dafs unsere Freiheit in einer Indifferenz des Gleichgewichts besteht, als ob man in jedem Falle zu verschiedenen Seiten gleich geneigt wäre. Ein solches Gleichgewicht ist unmöglich und auch der Erfahrung zuwider. Indem er dann zu den Schwierigkeiten übergeht, die sich betreffs der Willensfreiheit erheben, zeigt er, dafs die Bestimmtheit oder objektive Gewifsheit mit der Zufälligkeit nicht unverträglich ist. Der Wille ist stets geneigter zu dem Entschlufs, welchen er ergreift, aber er ist nie in der Notwendigkeit, ihn zu ergreifen. Es ist sicher und unfehlbar, dafs er ihn fassen wird, aber nicht notwendig. Aber diese objektive Gewifsheit oder Bestimmtheit macht die Willensentschlüsse nicht notwendig. Denn die Zufälligkeit eines Ereignisses besteht lediglich darin, dafs es keinen Widerspruch in sich schliefst, wenn dasselbe ausbleiben würde. Es giebt zwei grofse Prinzipien unseres Denkens. Das Prinzip des Widerspruchs und dasjenige des bestimmenden Grundes, d. h. dafs niemals etwas geschieht, ohne dafs eine Ursache vorhanden ist, warum dies vielmehr eintritt als nicht eintritt. Dies letztere Prinzip hat in allen

Ereignissen statt; daher sind auch die freien Handlungen nicht gegen diese allgemeine Regel privilegiert. Es giebt stets einen Grund, welcher den Willen zu seiner Wahl treibt, und es genügt, um die Freiheit zu retten, dafs dieser Grund nur inkliniert, ohne zu nötigen. So ist auch die Meinung der Alten. Es giebt also eine Freiheit der Indifferenz, vorausgesetzt, dafs man unter Indifferenz dies versteht, dafs uns nichts zu einem Entschlusse nötigt. Aber niemals giebt es eine absolute Indifferenz. Dann wird ausgeführt, wie diese falsche Idee der Indifferenz des Gleichgewichts verschiedene Sekten beherrscht (6, 122—131).

An einer anderen Stelle verbreitet sich Leibniz über die Natur der Freiheit noch eingehender. Nachdem er erklärt hat, dafs die Freiheit in der Intelligenz, der Spontaneität und der Zufälligkeit besteht, bespricht er die beiden ersten dieser Erfordernisse und geht dann auf das dritte ein, um zu zeigen, dafs die Bestimmtheit, welche in unserer Zufälligkeit eingeschlossen ist, unsere Freiheit nicht vernichtet. Die Scholastiker, führt er aus, stellten die Indifferenz als ein wesentliches Merkmal der Freiheit auf. In der That mufs man dieselbe zulassen, sofern sie nur soviel als Zufälligkeit bedeutet. Aber diese Indifferenz, welche ein charakteristisches Attribut der Freiheit ist, hindert nicht, dafs man stärkere Neigungen für den Entschlufs hat, den man wählt, und fordert keineswegs, dafs man absolut indifferent ist. Dagegen darf man nicht die Indifferenz des Gleichgewichts, in welcher man für jede Wahl gleiche Neigung hat, zulassen. Eine solche Wahl würde ein reiner Zufall und eine Chimäre sein. Wer immer ein freies Urteil annimmt, wird deshalb doch nicht diese reine Bestimmungslosigkeit zugeben. Auch begünstigt die Erfahrung dieselbe keineswegs. Ja, sie würde sogar der gröfste Nachteil für den Menschen sein, wofür der Philosoph umfangreiche Bemerkungen Bayles anführt. Demnächst werden die sonstigen Verteidiger einer solchen Indifferenz durchgenommen. Die falsche Idee der Freiheit, wonach dieselbe nicht blofs die Notwendigkeit, sondern auch

die Gewifsheit und Bestimmtheit ausschliefst, hat zunächst einige der Scholastiker verwirrt. Sie begreifen einen chimärischen Begriff, aus welchem sie Nutzen zu ziehen glauben und den sie durch Chimären aufrecht zu halten suchen. Die völlige Indifferenz ist von dieser Natur. Aber wollen, dafs eine Bestimmung aus einer absolut absoluten Indifferenz kommt, heifst wollen, dafs sie aus nichts kommt. Weder Gott, noch die Seele, noch ein Körper, noch die Umstände sollen die Ursache dieser Bestimmung sein, und dennoch soll sie existieren. Das ist eine ebenso lächerliche Theorie, wie die epikuräische Abweichung der Atome. Im Anschlufs hieran wird dann auf Karneades, der auch eine solche Indifferenz des Willens lehrte, auf die Skotisten und Molinisten, die Stoiker und Chrysippus eingegangen (S. 296—314).

Mit Bezug auf diese Darlegungen bemerkt Leibniz später über die Möglichkeit der Vorsehung Gottes folgendes: Da die Willensbestimmungen, obwohl nicht notwendig, dennoch sicher sind, so ist die Erklärung dafür gegeben, dafs Gott, unbeschadet der Freiheit, alle Ereignisse voraussieht. Die Schwierigkeiten, die man sich in dieser Beziehung gemacht hat, kommen alle von der falschen Idee der Freiheit, indem man diese mit der vagen Indifferenz identifiziert. Vorausgesetzt, dafs man begreift, dafs die Notwendigkeit und die Möglichkeit einzig von der Frage abhängen, ob das Objekt an sich einen Widerspruch einschliefst, und dafs man erwägt, dafs die Zufälligkeit sich sehr wohl mit den Neigungen verträgt, vorausgesetzt auch, dafs man zwischen der Notwendigkeit und der Gewifsheit zu unterscheiden weifs, sowie endlich, dafs man sich der Chimäre der reinen Indifferenz entledigt, so findet man sofort eine Lösung für jenes Problem. Wenn man behauptet, dafs ein freies Ereignis nicht vorausgesehen werden kann, so verwechselt man die Freiheit mit der Unbestimmtheit oder mit der reinen Indifferenz des Gleichgewichts. Die Bestimmtheit zerstört nicht die Zufälligkeit, noch die Freiheit, und die sichere Gewifsheit, dafs der Mensch sündigen

werde, hindert ihn nicht an der Macht, nicht zu sündigen und im anderen Falle strafbar zu sein. Ebenso ist das allgemeine Dilemma, dafs die die Seele bestimmenden Ursachen sie entweder völlig indifferent lassen oder sie zu einer gewissen Handlung zwingen müssen, falsch. Alle inneren und äufseren Ursachen machen, dafs die Seele sich sicher, aber nicht, dafs sie sich notwendig bestimmt u. s. w. (328 E. bis 339 E.).

Endlich spricht sich Leibniz noch in einem an die „Theodicee" angefügten Appendix im Anschlufs an die Kritik eines Werkes, in welchem die reine Indifferenz des Willens behauptet wurde, sehr ausführlich über diese, wie überhaupt über die Natur der Freiheit aus. Eine Wahl ohne Ursache und Grund, heifst es dort, ist unmöglich, aber wenn sie statt hätte, würde sie schädlich sein. Wie vielmehr ein Körper nur durch einen anderen bewegt werden kann, so mufs man auch glauben, dafs unsere Seele nur durch die Repräsentation des Guten und Schlechten bewegt werden kann. So urteilen Plato, Aristoteles u. a., und überhaupt alle vorurteilslosen Menschen. Erst einige subtile Philosophen haben die volle Indifferenz eingeführt und damit zugleich die allgemeinen Denkgesetze verletzt, dafs nichts ohne zureichenden Grund geschieht (401—403). — Der Wille handelt ausnahmslos nach Neigungen. Wenn man dies dennoch leugnet, so verwechselt man das Prinzip des Widerspruches mit demjenigen des zureichenden Grundes, welches auch in den zufälligen Wahrheiten statt hat u. s. w. Es folgt dann ein spezieller Nachweis, dafs die Freiheit mit den Neigungen verträglich sei, ein Nachweis, der besonders auf Thatsachen der Erfahrung, auf die allgemeinen Anschauungen der Menschen u. dgl. gestützt wird. Dann wird die Behauptung, dafs die Freiheit mit der reinen Indifferenz identisch sei, eingehend widerlegt; es werden die angeblichen Vorteile der letzteren zurückgewiesen, die Sätze, dafs wir dieselbe in uns fühlen, dafs wir ihre Äufserungen erfahren u. dgl., bekämpft u. s. w. u. s. w. (414—436).

Aus allen diesen Erwägungen ergiebt sich nun die vollkommene Unhaltbarkeit der bisherigen Auslegung der Quellen und damit zugleich der Voraussetzung, auf welcher dieselbe fufst und von welcher sie die notwendige Folge ist, des bisherigen Kraft- oder Substanzbegriffes. Die Substanz darf eben nicht als ein thätiges Wesen, sondern sie mufs als das unveränderliche Prinzip der Thätigkeit definiert werden, womit es, wie früher dargestellt wurde, unmittelbar gegeben ist, dafs sie sich nach Begierden, nach Neigungen, nach Inklinationen bestimmt. So sehen wir uns auch hier zu demselben Resultate gedrängt, das wir bereits oben auf anderem Wege gefunden haben. Die Stichhaltigkeit dieses Resultates und insbesondere unserer früheren Ausführungen über den Charakter des der Substanz eigentümlichen Strebens kann daher durchaus nicht mehr in Frage gezogen werden, und über diesen Punkt können die Akten füglich geschlossen werden.

Unter Voraussetzung dieses neuen Substanzbegriffes lassen sich nun die wesentlichen Lehren Leibnizens über die Willensfreiheit in folgende einfache Darstellung zusammenfassen:

Das Prinzip, durch welches die Monaden zur Veränderung getrieben werden, besteht nach dem Früheren in einem Streben, einer Begierde, einer Neigung, die als solche sehr wohl von dem mechanischen Streben zu unterscheiden ist. Diese Neigung ist auf das Ziel der Entwicklung und insofern auch auf die in dieser Entwicklung begriffenen einzelnen Handlungen der Substanz gerichtet. Die Substanzen haben daher in jedem Moment so spezialisierte Neigungen, dafs sie von allen ihnen in diesem Moment möglichen Veränderungen eine mit gröfserer Stärke wünschen als alle übrigen, und diese Neigungen sind die Ursache ihres Handelns. Eben solche Neigungen, Strebungen, Begierden müssen wir nun auch im Menschen anerkennen. Auch er ist in jedem Zeitpunkte zu einer bestimmten Möglichkeit in höherem Mafse

aufgelegt, geneigt als zu allen sonst denkbaren. Auch er wird zu seinen Entschlüssen ausnahmslos durch seine Neigungen, Begierden und Leidenschaften bewegt, er handelt immer nach der vorwiegenden Repräsentation des Guten oder des Schlechten. Er ist daher stets determiniert, inkliniert; er ist nie ohne Gründe, ohne Motive thätig; er regelt sich sicher und unfehlbar so, wie es seinem ursprünglichen Charakter entspricht; er ermangelt nie, gerade diese Richtung einzuschlagen, und eben deshalb können auch seine Akte von Gott mit Gewifsheit vorausgesehen werden. Aber weil er immer nur zu einer gewissen Seite inkliniert ist, ist er eben darum nie dazu genötigt; weil es nur Neigungen sind, durch welche er zu seiner Wahl getrieben wird, ist er eben darum nie in der Notwendigkeit, so zu wählen, und sind seine Entscheidungen trotz ihrer Sicherheit dennoch nicht notwendig. Denn die Neigung macht eben den Willen nur geneigt, aber sie nötigt ihn nicht. Das ist ein identischer Satz. Eine Neigung, welche nötigt, ist keine Neigung; eine Begierde, eine Leidenschaft, eine Liebhaberei u. dgl. kann nicht nötigen, so gewifs es eben eine Begierde u. s. w. ist. Die Neigung hat nur den Effekt, dafs sie dem Willen nicht jeden Entschlufs gleich wünschenswert macht; sie ist nur der Grund dafür, dafs derselbe aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit übergeht, dafs er, trotzdem er sich ganz anders bethätigen könnte, dennoch gerade so und nicht anders sich bethätigt, aber sie vernichtet nicht seine absolute Wahlfreiheit; das liegt in ihrem Begriffe.

Mit diesen Sätzen kam nun aber Leibniz zu einem Begriffe der Willensfreiheit, der mit dem gewöhnlichen, wonach die Freiheit nicht blofs die Notwendigkeit, sondern auch die Neigungen ausschliefst, d. h. in der reinen Indifferenz besteht, nicht übereinstimmte. Er wurde daher von selbst darauf geführt, diesen letzteren einer näheren Untersuchung auf seine Richtigkeit zu unterwerfen. Dem Nachweis nun, dafs dieser Begriff unhaltbar sei, sind die umfangreichen Erörterungen des Philosophen über die Willensfreiheit, die sich in seinen

Schriften finden, gewidmet. Die Annahme nämlich, als ob nur derjenige Wille frei sei, der zu entgegengesetzten Entschlüssen gleich aufgelegt ist, der sich im Zustande vollkommener Indifferenz befindet, ist an sich unmöglich und undenkbar; sie ist eine bloſse Chimäre; sie verstöſst gegen den allgemein giltigen Satz, daſs alles, was existiert, eine Ursache haben muſs; sie ist auch der Erfahrung zuwider, und selbst wenn eine solche Indifferenz statt hätte, würde sie für den Menschen von dem gröſsten Nachteil sein. Wenn man dennoch immer wieder auf diese Vorstellungen zurückkommt, so liegt dies daran, daſs man die Notwendigkeit und die Bestimmtheit, das Prinzip des Widerspruchs und dasjenige des zureichenden Grundes miteinander verwechselt. Notwendig ist nur dasjenige, dessen Gegenteil einen Widerspruch in sich schlieſst, nicht aber dasjenige, was dem Satz vom Grunde unterworfen ist; dieses ist bloſs gewiſs. Ein freier Wille wird dadurch charakterisiert, daſs er niemals genötigt, daſs von den Handlungen desselben auch das Gegenteil (nicht etwa bloſs objektiv, sondern) subjektiv möglich ist, daſs er jederzeit die Freiheit besitzt, sich anders zu entscheiden, als es die Erfahrung zeigt, nicht aber dadurch, daſs er überhaupt ohne einen Grund, ohne ein Motiv, gleichsam zufällig handelt. Ein freier Wille unterscheidet sich von einem unfreien nicht insofern, als er gänzlich indifferent ist, sondern insofern, als er nur durch Neigungen bestimmt wird, nur inkliniert, nie genötigt ist, daſs seine Handlungen nur sicher, nicht notwendig sind.

Diese Darstellung läſst indessen einige Fragen unbeantwortet, und diese müssen wir noch in aller Kürze berühren.

Wenn nämlich auch die Strebungen oder die Neigungen, auf Grund deren die Monaden zur Thätigkeit übergehen, denselben die Möglichkeit verschiedener Thätigkeit lassen, so scheint doch eine solche Möglichkeit aus einem anderen Grunde ausgeschlossen. Denn die Substanz besteht ja doch nach dem Früheren nicht bloſs in einem Streben, sondern auch in einem Vermögen, auf dessen Entwicklung eben das

Streben gerichtet ist. Dieses Vermögen aber schliefst ja von Anfang an den gesamten Entwicklungsgang der Substanz in sich, und wenn sie also anders handeln würde, als es in diesem Entwicklungsgange vorgesehen ist, so würde dies, wie es den Anschein hat, ihrer Natur zuwiderlaufen. Es scheint also notwendig zu sein, dafs sie so handelt. Dieser Schein ist aber durchaus unbegründet. So wenig durch die Thatsache, dafs Gott die freien Handlungen der Substanz voraussieht, diese Handlungen aus freien zu notwendigen werden, genau ebensowenig geschieht dies dadurch, dafs sie in der Substanz präformiert sind. Durch die Bestimmung, dafs die zukünftigen freien Entschlüsse und Thätigkeiten eines Wesens bereits in der ursprünglichen Anlage derselben enthalten sind, kann diesen Entschlüssen nicht der Charakter freier Entscheidungen genommen werden, kann diesem Wesen nicht die Möglichkeit geraubt werden, sich anders zu entscheiden. Die Handlungen der Substanz sind ja eben als *freie* Handlungen, als solche, statt deren auch andere möglich wären, die nicht notwendig sind, präformiert, ebenso wie Gott diese Handlungen nur als freie voraussieht. Daraus, dafs die Entwicklung der Substanz vorher bestimmt ist, folgt nur, dafs dieselbe gewifs, nicht aber, dafs sie notwendig ist, und, um die Freiheit mit der Präformation zu versöhnen, genügt der Satz, dafs die freien Akte unfehlbar sicher sind. Das ist alles so selbstverständlich, dafs ein paar Belege genügen. Die Konsequenz, erklärt Leibniz, dafs alles, was einer Person begegnet, *notwendig* eintreten mufs, wenn alles, was ihr passiert, in ihrem individuellen Begriff bereits eingeschlossen ist, trifft nicht zu. „Gerade als ob das Vorhersehen Gottes die Dinge notwendig machte und gerade als ob eine freie Handlung nicht in dem Begriffe oder in dem vollkommenen Einblicke begriffen sein könnte, den Gott von der betreffenden Person hat“ (2, 17). „Der Zusammenhang der Ereignisse ist, obwohl sicher, doch nicht notwendig, und es steht uns frei, diese Reise zu machen oder nicht zu machen; denn obwohl es in meinem Begriff eingeschlossen ist, dafs ich sie

machen werde, so ist doch auch darin eingeschlossen, daſs ich sie frei machen werde" (52). Wenn man daraus, daſs der gegenwärtige Zustand jeder Substanz eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, schlieſst, daſs er eine notwendige Folge ist, so ist das verfehlt. „Wenn es die Natur der Substanz ist, in der Thätigkeit, um welche es sich handelt, frei zu sein, so wird dieselbe frei und willkürlich sein u. s. w." (4, 579) u. a.

Noch ein anderes Problem knüpft sich an Leibnizens Auseinandersetzungen, dessen Lösung für das Verständnis dieser letzteren von hervorragender Bedeutung ist.

Es hat nämlich auf den ersten Blick den Anschein, als ob die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit und der Sicherheit nur einen theoretischen, keinen praktischen Wert habe. Denn wenn auch die Handlungen des Menschen nicht notwendig, sondern nur sicher so ausfallen, wie es seinen ursprünglichen Neigungen entspricht, so werden dieselben dennoch eintreten, ob wir etwas dazu thun oder nicht. Wie immer wir uns verhalten werden, unsere Entwicklung wird unfehlbar denjenigen Gang nehmen, welcher durch unsere Neigungen vorausbestimmt ist. Die Folge dieser Theorie scheint also derselbe Fatalismus zu sein, welcher sich allerdings unumgänglich ergeben würde, wenn alle Willensakte notwendig wären, so daſs durch dieselbe nicht viel gewonnen zu sein scheint. In der That aber ist das gerade Gegenteil der Fall. Denn unsere gesamte Zukunft ist ja nur deshalb sicher, weil die Gründe, von denen sie abhängt, sicher sind, und diese Gründe liegen in unseren Neigungen. Diese Neigungen bestehen schon ursprünglich in uns, und darum sind auch unsere Handlungen schon ursprünglich gewiſs, weil es gewiſs ist, daſs wir diesen Neigungen entsprechend handeln. Wollten wir uns also dem Fatalismus ergeben, uns zu unserem Handeln durch jene fatalistische Gesinnung bestimmen lassen, oder vielmehr, handelten wir thatsächlich einmal auf Grund dieser Gesinnung, so würde allerdings eine derartige Handlung schon ursprünglich gewiſs gewesen sein, aber sie

würde nur deshalb gewifs gewesen sein, weil jene Gesinnung, welche uns zu derselben determinierte, d. h. unsere Trägheit, gewifs war. Diese Handlung würde also von dem Standpunkte der Leibnizischen Lehre als eine Folge unserer Trägheit angesehen werden müssen, und alle üblen Konsequenzen, welche aus derselben entstehen und natürlich nicht ausbleiben würden, müfsten wir dieser Trägheit zuschreiben. Daraus folgt dann aber mit Notwendigkeit, dafs wir, wenn wir diese Konsequenzen vermeiden wollen, jene fatalistische Gesinnung ablegen und dafs wir jederzeit nach bestem Wissen und Gewissen ohne Rücksicht auf das, was vorher bestimmt sein mag, so handeln müssen, wie es uns nach Lage der Umstände am geeignetsten dünkt. Das ist die Philosophie des gewöhnlichen Menschen, und wir sehen daher, dafs das Leibnizische System, wie in so manchem anderen, auch hier mit dem gesunden Menschenverstande in vollkommener Übereinstimmung ist. Weit entfernt, den Fatalismus zu begünstigen, macht es diesen vielmehr durchaus unmöglich und beseitigt ihn mit der Wurzel. So sagt Leibniz, um nur ein Beispiel anzuführen: „Die Betrachtung über die Willensfreiheit zerstört zugleich dasjenige, was die Alten das faule Sophisma nannten: Denn, sagte man, wenn das, was ich verlange, eintreten mufs, so wird es eintreten, auch wenn ich nichts thue. . . . Aber die Antwort ist bereit. Da der Effekt sicher ist, so wird es auch die Ursache sein, welche denselben hervorbringt, und wenn der Effekt eintritt, so wird das durch eine Ursache geschehen. Also wird wohl eure Faulheit Schuld daran sein, wenn ihr nicht erlangt, was ihr wünscht, und wenn ihr den Übeln anheimfallt, die ihr vermieden haben würdet, wenn ihr eifrig gewesen wäret. Man sieht also, dafs der Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung, weit entfernt, einen unerträglichen Fatalismus zu erzeugen, vielmehr ein Mittel liefert, ihn zu heben. . . . Die ganze Zukunft ist bestimmt, ohne Zweifel; aber da wir nicht wissen, wie sie es ist, noch was vorhergesehen oder beschlossen ist, so müssen wir unsere Pflicht thun, ent-

sprechend der Vernunft, welche Gott uns gegeben hat, und den Regeln, die er uns vorgeschrieben hat; und danach müssen wir den Geist in Ruhe lassen und Gott selbst die Sorge für den Erfolg überlassen" (6, 132—135).

Alles dies dürfte nun hinlänglich zeigen, wie ganz und gar man im Unrechte ist, in welchem gewaltigen Irrtume man sich befindet, wenn man die Ausführungen Leibnizens über die Willensfreiheit als mit der Monadenlehre in Widerspruch stehend oder als bedeutungslos hinstellt. Sie stehen nicht nur vollständig, aber auch vollständig auf dem Boden des Systems, sondern sie scheinen auch von einem hohen, absoluten Wert zu sein; sie enthalten eine sehr einfache, natürliche und jedenfalls durchaus originelle Lösung dieses schwierigen Problems, so dafs sie wohl verdienen, eingehender, als es bisher geschehen ist, geprüft zu werden.

Ist nun der menschliche Wille frei, so gilt dies mit den früher angegebenen Einschränkungen auch von den übrigen Substanzen. Die Leibnizische Monadenlehre ist ein System von Substanzen, welche sich frei nach Begierden und Neigungen bestimmen, ein System frei handelnder Wesen. Die traditionelle gegenteilige Auffassung beruht auf einem Irrtume und mufs aufgegeben werden.

Achter Abschnitt.

Die Lehre von Gott.

Wir wollen zunächst die bisherige Ansicht über das Verhältnis Gottes zu den Substanzen einer kritischen Würdigung unterziehen.

Dieselbe ist durch die traditionellen Vorstellungen von dem Zusammenhange der Monaden bedingt. Nach diesen sollen ja die Substanzen, wie man sich erinnern wird, ihrem Wesen nach in keiner Beziehung zueinander stehen. Wenn

sie daher dennoch miteinander übereinstimmen, so soll das von einem Dritten, einem Gotte herrühren, welcher der Entwicklung jeder Substanz eine den übrigen proportionale Richtung gab, sie harmonisch anlegte. Die Wirksamkeit Gottes auf die Substanzen soll daher darin bestehen, jede derselben ursprünglich und willkürlich so einzurichten, ihr eine solche Natur zu geben, wie es der Weltplan verlangte*).

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 114 ff. — Fischer weicht allerdings auch in Bezug auf die Gotteslehre weit von der gewöhnlichen Ansicht ab. Schon die Art, wie er die Existenz eines Gottes begründet, ist eigentümlich. Da nämlich nach ihm, wie wir sahen, die Monaden ihrem Wesen nach eine kontinuierliche Stufenreihe von Substanzen darstellen, in welcher keine Lücke ist, so ist die Harmonie derselben, wie er meint, unmittelbar mit ihnen selbst gegeben: Die Monaden müssen ihrer Natur nach miteinander übereinstimmen. Es ist daher auch kein Gott notwendig, um dieselben erst künstlich zueinander in Beziehung zu setzen. Weil nun aber Leibniz dennoch einen solchen annimmt, so leitet Fischer ihn sowie seine nähere Wirksamkeit in folgender Weise ab: Die Welt ist ein vom Niedrigeren zum Höheren stetig fortschreitendes Stufenreich von Monaden. Ein solches aber weist wesentlich auf eine höchste Monade hin: denn sonst wäre es ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck. Diese höchste Monade ist Gott (S. 540 f.). Als höchste Monade mufs er aber ohne Schranke, er mufs allmächtig, allwissend und absolut gut sein, und diese Attribute können nur in bestimmter Weise wirksam sein. „Denn alle Wirksamkeit besteht in dem Verwirklichen dessen, was möglich ist, oder in einer Veränderung, worin von dem Zustand der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nur nach dem Mafse ihres Vermögens: dieses Mafs ist Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage ist Entwicklung. Aber in Gott giebt es keine Naturanlage, also auch keine Entwicklung. In Gott ist alles möglich, aber die in ihm enthaltene Möglichkeit ist nicht dunkle Naturanlage, sondern deutlichste Vorstellung, d. h. nicht natürliche oder materielle, sondern rein ideale Möglichkeit. Mithin besteht die göttliche Wirksamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln, die Kraftäufserung, wodurch die Ideale ins Werk gesetzt werden, ist nicht Entwicklung, sondern Schöpfung" (S. 559 f.). Die Wirksamkeit Gottes besteht daher darin, die Welt zu schaffen, sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu setzen. Allein diese Erörterungen Fischers sind unhaltbar. Man bemerke zunächst: Gott wird hier nicht deshalb angenommen, weil die Existenz der Monaden sonst unerklärlich wäre, sondern deshalb, weil zu dem Stufenreiche der Monaden eine höchste Substanz vorhanden sein mufs, und erst nachträglich wird mit Hilfe einer Erwägung, die hiermit nichts zu thun hat, auf Grund des Begriffes der Wirksamkeit hinzugefügt, Gott schaffe die Monaden, und die Existenz der letzteren sei also nicht durch sie selbst zu begreifen. Schon dies ist sehr gezwungen. Sodann aber: Wie kommt denn Fischer eigentlich zu der Ableitung Gottes aus dem Gesetz der Kontinuität.

Diese letztere Behauptung kann nun freilich schon deshalb, weil sie sich auf eine irrtümliche Voraussetzung gründet,

---

Kann denn irgend ein Beleg dafür beigebracht werden? Und gesetzt selbst, Leibniz hätte sich einmal so ausgesprochen, was würde dies gegenüber den zahlreichen Stellen zu bedeuten haben, an denen er eine ganz andere Ableitung giebt? Das ist also durchaus willkürlich. Ganz abgesehen davon, dafs das Gesetz der Kontinuität überhaupt nicht die Rolle in der Monadenlehre spielt, wie Fischer annimmt. Ferner: woher nimmt Fischer die Berechtigung, Gott deshalb eine Schöpferthätigkeit zuzuschreiben, weil die Wirksamkeit ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit sei? Steht denn in den Quellen irgendwo auch nur die geringste Silbe davon? Also auch das ist ganz willkürlich. Überdies pafst diese Bestimmung nicht einmal zu der Art der Ableitung Gottes, wie sie Fischer annimmt. Gott soll deshalb notwendig sein, weil die progressiv aufsteigende Reihe der Substanzen mit einer höchsten Substanz abschliefsen müsse. Daraus würde folgen, dafs er eine Monade neben den übrigen Monaden sei, wie auch die letzteren nebeneinander existieren, und dafs er sich nur insofern von diesen unterscheide, als er nicht mit den Schranken der endlichen Monade behaftet ist, als er mithin ohne Materie ist und alles auf einmal und in jedem Moment deutlich vorstellt. Nie und nimmer aber läfst sich daraus schliefsen, dafs Gott der Schöpfer aller übrigen Monaden sei. Wenn Fischer dies dennoch beweist, so gelingt es ihm nur mittelst eines Fehlschlusses, indem er folgert, dafs jede Wirksamkeit, die nicht Entwicklung sei, ein Schaffen sein müsse, was ihm nicht jedermann zugestehen wird. Gottes Thätigkeit könnte sich ja darauf beschränken, die ganze Welt auf einen Schlag und also ununterbrochen denselben Inhalt deutlich vorzustellen. Das wäre weder eine Entwicklung, noch eine schöpferische Thätigkeit, und doch würde es unzweifelhaft eine Thätigkeit sein. Und überhaupt auf so abstrakte Weise läfst sich eben alles und jedes und darum gar nichts beweisen.

Indessen kommen wir zur Hauptsache. Gott ist nach Fischer nur die Ursache des Daseins, der Existenz der Monaden, nicht aber ist er die Ursache ihrer Natur, ihrer Anlage, ihrer Harmonie. Seine Thätigkeit besteht nur darin, die Substanzen und überhaupt die Welt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen, nicht aber ihre Harmonie zu veranlassen: diese folgt vielmehr aus dem Wesen der Monaden. Da aber Leibniz dennoch häufig sagt, Gott habe den Substanzen harmonische Naturen gegeben, er sei der Grund ihrer Harmonie, diese sei von Gott prästabiliert u. dgl., so erklärt dies Fischer so: „In der Anlage der Monaden ist die Weltharmonie präformiert. Sind nun die Monaden selbst göttlichen Ursprunges, so gilt dasselbe von ihrer Harmonie. Was in der Natur präformiert ist, das ist durch Gott prästabiliert. Ist die Natur eine göttliche Schöpfung, so sind ihre Präformationen göttliche Vorherbestimmungen u. s. w." (S. 460; vgl. auch S. 383 f.). „Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte erscheint die Weltordnung als eine notwendige Folge der Monaden: sie sind gleichartige Kräfte, die eine harmonische Ordnung bilden müssen. Unter dem theologischen Gesichtspunkte erscheint diese harmonisch geordnete Welt als die beste. Da nun die wirkliche Welt eine zur Schöpfung erwählte, also vorherbestimmte ist, so verwandelt sich notwendig auch die Weltordnung in eine vorherbestimmte oder prästabilierte Harmonie. Die

einen Anspruch auf Richtigkeit nicht erheben. Denn wir hatten oben nachgewiesen, dafs die Substanzen allerdings

Welt ist Schöpfung, d. h. sie ist durch Gott erwählt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Dasein der Welt ist demnach eine Vorherbestimmung Gottes. Dies ist der Begriff der Prädestination. Da nun die Weltordnung im Ursprunge der Welt enthalten und angelegt ist, so ist die vorherbestimmte Welt zugleich die vorherbestimmte Weltordnung: Dies ist der Begriff der prästabilierten Harmonie. . . . . Wären die Monaden nicht blofs Urheber ihrer Handlungen, sondern auch ihres Daseins, so würde die Präformation ihrer Natur der höchste Begriff und die naturgemäfse Entwicklung die höchste Thätigkeit sein. Aber die Monaden sind, was ihr Dasein betrifft, Geschöpfe. Also ist auch ihre Anlage etwas Anerschaffenes oder Vorherbestimmtes" (S. 579 ff.).

Was nun Fischer in diesen Ausführungen sagen will, ist offenbar dies: Gott sei allerdings zunächst nur die Ursache für die Existenz der Monaden, seine Thätigkeit beschränke sich darauf, die Dinge zum Dasein zu bringen, sie zu verwirklichen; weil aber in dem Begriffe dieser Dinge ihre Harmonie enthalten sei, so sei Gott, indem er denselben Existenz verleihe, zugleich auch der Urheber ihrer Harmonie und ihrer Naturen. Allein die Unhaltbarkeit dieser Argumentation springt in die Augen. Daraus, dafs Gott die Ursache für die Existenz der Dinge ist, soll folgen, dafs er auch die Ursache für ihre Eigenschaften, ihre Wechselwirkung sei! Indessen wer wird dies zugeben? Was man allein behaupten könnte, wäre dies, dafs Gott, indem er die Ursache für die Existenz der Welt ist, auch die Ursache für die Existenz der Weltharmonie sei, weil die letztere in der ersteren eingeschlossen ist. Allein dies wären ganz identische, nur der Form nach voneinander verschiedene Sätze; auch meint Fischer dies offenbar nicht, und der Sache wäre damit jedenfalls nicht gedient; denn Leibnizens Gedanke ist nicht, dafs die Existenz der Harmonie, sondern dafs die Harmonie der Substanzen aus Gottes Thätigkeit erklärt werden müsse, was etwas ganz anderes ist. Dagegen läfst sich daraus, dafs Gott den Dingen ihre Existenz verliehen hat, auf keine Art der Satz herleiten, dafs er auch ihre Harmonie erzeugt habe. Überdies, wenn Fischer sagt, Gott sei die Ursache für die Existenz der Substanzen, so heifst diese Behauptung doch gar nichts anderes, als dafs Gott nicht die Ursache ihrer Beschaffenheit, ihrer Naturen, sondern nur diejenige ihrer Existenz sei, und wenn sie dies nicht bedeuten soll, so ist überhaupt nicht abzusehen, was sie bedeuten soll, und wird jedenfalls Fischers Darstellung unverständlich. Schliefst nun aber der Satz, Gott gebe den Substanzen ihr Dasein, schon den anderen aus, dafs er ihre Naturen, ihre Harmonie hervorbringe, so kann auch nie und nimmer aus ihm gefolgert werden, dafs Gott dennoch die Harmonie der Dinge hervorbringe. Wenn man zuerst voraussetzt, dafs Gott nur der Grund für die Existenz der Dinge sei, so ist es ein grober Widerspruch, hinterher doch wieder beweisen zu wollen, dafs Gott auch der Grund für die Harmonie der Dinge sei, und über diesen Widerspruch können alle Worte Fischers nicht hinweghelfen. Dazu aber kommt noch ein anderes. Wenn Leibniz sagt, die Harmonie der Substanzen rühre von Gott her, so würde dieser Satz nach Fischer doch nur eine Folgerung aus der auf anderen Überlegungen beruhenden Bestimmung sein, dafs Gott der Schöpfer der

kraft ihres Begriffes in Übereinstimmung miteinander sind. Sie sind ihrem Wesen nach Ausdrücke eines und desselben Universums von dem Gesichtspunkte ihres Körpers aus, das ist ihre Natur, sie sind nichts anderes als dies. Mithin kann es auch nicht die Bestimmung Gottes sein, den Substanzen zu Anfang willkürlich eine gewisse Natur zu verleihen, sie künstlich so einzurichten, dafs sie dasselbe Universum ausmachen.

Substanzen sei, und nur als Folgerung aus dieser Bestimmung könnte er von Leibniz vorgetragen werden. Allein es ist genau das Umgekehrte der Fall. Nicht daraus, dafs Gott der Schöpfer der Monaden ist, schliefst Leibniz, dafs er der Grund ihrer Harmonie sei, sondern daraus, dafs die Harmonie der Monaden einen Grund haben müsse, schliefst er, dafs ein Schöpfer der Welt notwendig sei. Sagt er doch, wie bekannt, an vielen Stellen, dafs die Harmonie eine gemeinsame Ursache, einen Schöpfer der Substanzen voraussetze, dessen Produktionen sie seien, und führt er doch ausdrücklich dies als einen von ihm erst ans Licht gezogenen Beweis fürs Dasein Gottes an! Diese Sätze sind vom Standpunkte Fischers schlechtweg ein Rätsel. Freilich scheint seine Meinung auch hier zu sein, dafs der Philosoph mit diesen Sätzen lediglich dies sagen wolle, dafs das Dasein der Welt eine Ursache voraussetze, und dafs er nur insofern, als mit der Welt notwendig auch die Harmonie verbunden ist, sich in der genannten Form ausdrücke. Das scheint wenigstens der Sinn seiner wenig klaren Auseinandersetzungen über den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes zu sein (S. 555 f.). Indessen auch hier würde sich das Vorhergesagte entgegnen lassen; und überhaupt, wer wird denn solche Auslegungen glauben? Übrigens würde ja selbst der Beweis, dafs das Dasein der Welt einen Gott erfordere, zu Fischers Ansicht über die Ableitung Gottes nicht stimmen, da die letztere sich doch auf das Gesetz der Kontinuität, nicht auf die Abhängigkeit des endlichen Seins stützen, diese Abhängigkeit vielmehr erst eine Folge von der Annahme eines Gottes sein soll.

Indessen selbst wenn alle diese Einwände nicht bestehen würden, so würde Fischers Auffassung schon aus einem anderen Grunde von vornherein verworfen werden müssen. Wenn nämlich Fischer erklärt, Gott sei die Ursache für die Existenz der Dinge, er verleihe ihnen ihr Dasein u. dgl., so verbindet er damit, er mag sich dessen bewufst sein oder nicht, den Gedanken, Gott sei die Ursache für die Entstehung der Dinge, er bewirke, dafs die Dinge entstehen. Dieser Satz heifst aber, wie wir später darlegen werden, gar nichts anderes, als dafs Gott die Dinge vollständig kraft seines Willens produziere, so dafs er also nicht blofs die Ursache für ihr Dasein, sondern diejenige für ihre Naturen wäre. Fischer sagt daher zwar, Gott gebe den Dingen blofs ihre Existenz, er denkt sich aber die Wirksamkeit dieses Gottes in einer solchen Weise, dafs er die Dinge in Wahrheit nicht blofs realisiert, sondern vollständig produziert. Denkt man sich hingegen diese Wirksamkeit so, dafs Gott die Dinge in der That nur aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt, nur realisiert, so führt dies zu einer gänzlich anderen Auffassung, worüber wir später uns des näheren verbreiten werden. Damit wird Fischers ganze Darstellung hinfällig.

Da indessen diese Vorstellungen schon allzulange eingebürgert sind und daher so leicht nicht werden aufgegeben werden, so wollen wir ihre Unhaltbarkeit noch auf einem zweiten, vielleicht noch überzeugenderen Wege darthun.

Leibniz sagt nämlich so wenig, dafs Gott die Naturen der Substanzen willkürlich produziere, dafs er vielmehr ausdrücklich erklärt, diese Naturen werden ihm durch seinen Verstand in der Form der Möglichkeit als etwas Ursprüngliches, an und für sich Bestehendes, an dem sein Wille nichts zu ändern vermöge, gegeben, und seine Thätigkeit bestehe lediglich darin, diese ihm so gegebenen unabänderlichen Naturen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzuführen, sie zum Dasein zu bringen, sie zu realisieren. Gott findet nach den vielfachen Angaben der Quellen die individuellen Begriffe der existierenden Substanzen neben unendlich vielen anderen möglichen Begriffen ursprünglich in seinem Verstande als ein von seinem Willen Unabhängiges vor. Alle diese möglichen Begriffe ordnet er in Systeme; die so entstehenden Welten vergleicht er miteinander, bestimmt eine von ihnen zur Existenz und giebt ihr samt allen darin enthaltenen individuellen Dingen Wirklichkeit. Er hat daher auf die Naturen der Substanzen keinen Einfluſs; vielmehr liefert ihm sein Verstand die Ideen derselben als etwas Gegebenes, und er beschränkt sich in dem schöpferischen Akte darauf, diese Naturen zu sichten, zu wählen und zu realisieren.

„Gott," sagt Leibniz, „wählt nicht einen allgemeinen Adam, sondern einen solchen" (d. h. individuellen) „Adam, dessen vollkommene Repräsentation sich unter den möglichen Wesen in den Ideen Gottes vorfindet u. s. w." „Man kann nicht zweifeln, dafs Gott einen individuellen Begriff Adams formen kann oder vielmehr, dafs er ihn in dem Lande der Möglichkeiten, d. h. in seinem Verstande, vollständig geformt vorfindet." „Die freien Dekrete Gottes sind die ursprünglichen Quellen der Existenzen, anstatt dafs die Essenzen in dem Verstande Gottes vor der Betrachtung des Willens sind" (2, 19, 42, 49; überhaupt 17—20, 23, 37—57).

„Die Natur jedes Geschöpfes ist eingeschlossen in den ewigen Wahrheiten, welche in dem Verstande Gottes sind, unabhängig von seinem Willen“ (6, 114 f.). „Das Dekret Gottes besteht einzig in dem Beschlufs, welchen er faſst, nachdem er alle möglichen Welten verglichen hat, diejenige, welche die beste ist, zur Existenz zuzulassen, samt allem, was diese Welt enthält. Dieses Dekret ändert nichts an der Konstitution der Dinge und läſst sie so, wie sie in dem Zustand reiner Möglichkeit sind, d. h. es ändert nichts weder an ihrem Wesen oder ihrer Natur noch selbst an ihren Accidenzien, die ja vollständig in der Idee dieser möglichen Welten repräsentiert sind“ (131). „Der Beschlufs, die Welt zu schaffen, hat Gott genötigt, alle Handlungen der Kreaturen noch im Zustande reiner Möglichkeit zu betrachten, um daraus den passendsten Plan zu wählen. Er ist, wie ein groſser Architekt u. s. w.“ (144). „Der Roman des menschlichen Lebens, welcher die universelle Geschichte des menschlichen Geschlechts ausmacht, hat sich in dem Verstande Gottes vollständig vorgefunden neben einer Unendlichkeit anderer, und der Wille Gottes hat nur die Existenz desselben beschlossen“ (198). „Die Weisheit Gottes, nicht zufrieden, alle Möglichkeiten zu umfassen, durchdringt sie, vergleicht sie, wägt sie gegeneinander ab; sie geht selbst über die endlichen Kombinationen hinaus; sie macht daraus eine Unendlichkeit von möglichen Folgen des Universums, deren jede eine Unendlichkeit von Kreaturen enthält, und durch dies Mittel verteilt sie alle möglichen Dinge, die sie schon für sich eingesehen hatte, in ebensoviel universelle Systeme, die sie wieder miteinander vergleicht, und das Resultat aller dieser Vergleiche und Überlegungen ist die Wahl des besten unter allen diesen möglichen Systemen“ (252). „Gott hat die Ideen der Dinge nicht durch einen Akt seines Willens produziert, nicht mehr als die Zahlen und die Figuren und mit einem Worte nicht mehr als alle möglichen Wesenheiten, die man für ewig und notwendig halten muſs; denn sie finden sich in der idealen Region der Möglichkeiten,

d. h. in dem göttlichen Verstande. Gott ist also nicht der Urheber der Wesenheiten, sofern sie Möglichkeiten sind" (313). „Gottes Verstand enthält die Ideen aller möglichen Dinge. Diese Ideen repräsentieren ihm das Gute und Schlechte u. s. w. . . . . Diese Ideen aber sind unabhängig von seinem Willen" (423). Ebenso 106, 126, 236, 422, 439—441, 445 u. a. Vgl. ferner 4, 439 f., 476, 556; 6, 603, 614 f.; 7, 311 f. u. oft.

Nun wird man vielleicht sagen, diese Darstellung sei von Leibniz nur gelegentlich zu besonderen Zwecken angewendet worden und enthalte nicht seine eigentliche Überzeugung. Allein ein solcher Einwand wäre vollkommen unhaltbar. Schon die grofse Anzahl der bezüglichen Äufserungen würde ihn widerlegen; vor allem aber finden sich diese Äufserungen thatsächlich durch die sämtlichen Schriften des Philosophen, von seiner frühesten bis zur letzten, ohne jedwede Rücksicht auf den Zusammenhang zerstreut und schon der „metaphysische Diskurs" spricht sich auf das deutlichste in diesem Sinne aus. Wie wenig man aber diese Erklärungen beiseite schieben darf, geht am besten aus der fundamentalen Bedeutung hervor, die sie für das System haben. Die gesamte praktische Philosophie Leibnizens, u. a. seine ganze „Theodicee" setzen dieselben voraus und sind ohne sie schlechterdings unverständlich. Wir brauchen in dieser Beziehung nur auf zwei Punkte hinzuweisen, deren Wichtigkeit für den praktischen Teil des Systems bekannt ist, auf die Freiheit des Willens und die Rechtfertigung des physischen und moralischen Übels. Dafs die Freiheit des Willens die obigen Sätze zur Grundlage hat, geht aus dem vorhergehenden Abschnitt (S. 418 f.) zur Genüge hervor; dafs aber die Rechtfertigung des Übels ganz und gar auf diesen fufst, ja bis in das Einzelne durch sie bedingt ist, dürfte jedem klar sein, der überhaupt die „Theodicee" gelesen hat. Liefse man daher diese Sätze nicht als wesentliche Bestimmungen des Systems gelten, so würden sich alle praktischen Lehren des Philosophen in ein blofses Gerede auflösen. So viel ist

also über jeden Zweifel gewifs, dafs die obige Darstellung die wahre Ansicht des Philosophen über das Verhältnis Gottes zu den Substanzen wiedergiebt. Dieser läuft nun aber die traditionelle Auffassung schnurstracks zuwider. Nach jener hat Gott keinen Einflufs auf die Konstitution der Dinge, nach dieser ist das allerdings im denkbar höchsten Mafse der Fall: er soll ihnen ursprünglich ihre gesamte Entwicklung bis ins kleinste Detail hinein willkürlich vorschreiben. Beides läfst sich nicht miteinander vereinigen. Die letztere Auffassung ist also falsch und unmöglich.

Eben dies folgt aber noch aus einem anderen, nicht minder zwingenden Grunde. Wäre das Verhältnis Gottes zu den Substanzen ein solches, wie man es sich gemeinhin denkt, so würden die beiden doppelten Darstellungen Leibnizens, wonach Gott und die Monaden verschiedene Substanzen und die letzteren dennoch kontinuierliche Produktionen des ersteren sein sollen, schlechterdings nicht miteinander zu vereinigen sein. Man müfste daher in diesem Falle dem Philosophen einen handgreiflichen, groben Widerspruch in den höchsten Bestimmungen der Monadenlehre imputieren, einen Widerspruch, der das ganze System einfach zerstören würde. Diese Auskunft hat man nun allerdings bisher nicht gescheut; dafs aber ein solches Verfahren nicht zulässig ist, darüber werden wir sogleich eingehender sprechen. Dann aber ist es ja wiederum klar, dafs die Tradition verworfen werden mufs.

Es ist daher kein Schwanken mehr möglich: Die überkommene Ansicht ist falsch, sie steht in unversöhnlichem Widerspruch mit den Quellen. Und diese Behauptung würden wir unter allen Umständen aufrecht erhalten müssen, selbst dann, wenn wir nach unserm derzeitigen Verständnis des Leibnizischen Systems nicht imstande wären, dieselbe mit anderen Äufserungen des Philosophen in Einklang zu bringen, was freilich in keiner Weise der Fall ist.

Hiernach müssen wir, um die nachherige Darstellung nicht unübersichtlich zu machen, noch einen anderen Punkt gesondert in Betracht ziehen.

Aus vielfachen Äufserungen Leibnizens wie aus dem Geiste des Systems ergiebt sich nämlich mit Sicherheit, dafs Gott und die Welt nicht blofs eine Substanz ausmachen, dafs die Dinge vielmehr besondere Substanzen neben Gott sind.

So beschreibt der Philosoph die Gottheit als ein repräsentatives Wesen; er sagt, sie drücke das Universum aus, sie sei eine Konzentration desselben u. dgl. (Beispiele später). Das kann aber im allgemeinen nur bedeuten, sie sei das als Einheit, was die Welt als Vielheit ist. Mithin verlangt Gott seiner Natur nach eine von ihm selbst unterschiedene Welt. Der Begriff der repräsentativen Substanz besteht eben darin, dafs sie die Darstellung irgend welcher Dinge in irgend einer Form ist. Sie erfordert daher notwendig aufser ihr selbst noch irgendwelche anderen Wesen; eine repräsentative Substanz, aufser der es keine weiteren Substanzen mehr giebt, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Entsprechend sagt Leibniz, die Monaden und besonders die Geister drücken Gott in analoger Weise aus wie das Universum; sie seien Ausdrücke, Bilder, Nachahmungen Gottes. So heifst es: „Unsere Seele drückt Gott und das Universum aus“ (4, 451). „Die Geister allein sind nach dem Bilde Gottes gemacht. . . . Obwohl jede Substanz das ganze Universum ausdrückt, so drücken doch die anderen Substanzen vielmehr die Welt als Gott aus, aber die Geister vielmehr Gott als die Welt“ (461). „Die Geister drücken am besten die Göttlichkeit aus. Und die ganze Natur der Substanzen besteht nur darin, Gott und das Universum auszudrücken“ (460). „Die Seele drückt Gott und mit ihm alle möglichen und wirklichen Wesen aus, wie ein Effekt seine Ursache ausdrückt“ (453 E.). „Das ist der Ausdruck der gemeinsamen Ursache, welcher die Übereinstimmungen der Wirkungen macht“ (475). „Jede Monade ist eine Konzen-

tration des Universums, und jeder Geist ist eine Nachahmung der Göttlichkeit“ (553). „Die Geister repräsentieren nicht blofs die Welt, sondern auch Gott“ (7, 452). Vgl. ferner 4, 440, 451, 454; 3, 545, sowie die S. 312 f. angeführten oder angegebenen Stellen. Repräsentieren aber die Monaden die Gottheit, sind sie also das als Endliches, was jene als Unendliches, so mufs diese selbstverständlich ihrer Substanz nach von ihnen verschieden sein; das liegt im Begriff der Repräsentation.

Gott wird ferner den Monaden im wesentlichen gleichgestellt. Er ist wie diese ein vorstellendes Wesen und unterscheidet sich von ihnen lediglich durch seine Schrankenlosigkeit oder, was auf dasselbe hinausläuft, durch die absolute Deutlichkeit seiner Vorstellungen. Leibniz sagt öfter, dafs jede Entelechie ein Gott sein würde, falls man ihr die Materie nähme, falls sie keine konfusen Vorstellungen hätte (z. B. 4, 564 f.; 2, 325; 6, 121, 137, 357, 613,42, 617,60 u. a.). Auch nennt er die Gottheit ausdrücklich eine Monade wie die übrigen Substanzen. Ist nun aber Gott wesentlich eine Substanz *gleich* den übrigen, so liegt auf der Hand, dafs er auch nur eine Substanz *neben* den übrigen sein kann. — Und dafs die endlichen Monaden besondere Substanzen aufserhalb der göttlichen Natur sind, geht überhaupt aus jeder Seite der Leibnizischen Schriften hervor. Das System würde ohne diesen Satz völlig unverständlich werden.

Nun scheinen aber mit diesem Satze andere sehr zahlreiche Angaben des Philosophen in Konflikt zu kommen.

Gott ist nämlich nach Leibniz der Schöpfer und der Erhalter der Welt. Unter der Erhaltung versteht er aber ausgesprochenermafsen nur eine kontinuierliche Schöpfung. Demgemäfs sagt er, Gott produziere beständig die Substanzen, diese seien seine Emanationen, stehen in ununterbrochener Abhängigkeit von ihm u. dgl. „Gott,“ erklärt er, „produziert unaufhörlich durch eine Art Emanation die Dinge, wie wir unsere Gedanken produzieren“ (4, 439). „Aus Gott fliefsen

alle Individuen unaufhörlich aus“ (440). „Alle Substanzen hängen von Gott ab, wie die Gedanken aus unserer Substanz hervorgehen; er ist alles in allem und mit allen Geschöpfen auf das engste vereinigt“ (457). „Alle Dinge mit allen ihren Realitäten werden unaufhörlich durch die Kraft Gottes produziert“ (483). „Gott ist das primitive Zentrum, von dem alles übrige eine Emanation ist“ (553). „Alle Realitäten fliefsen unaufhörlich aus Gott aus“ (573). „Gott produziert unaufhörlich alles, was in den Geschöpfen reell ist“ (588). „Die Handlung Gottes besteht in dem unaufhörlichen Produzieren oder Konstituieren der Dinge“ (2, 264). „Gott handelt auf die Körper, indem er sie schafft und erhält, was eine Fortsetzung der Schöpfung ist“ (324). „Die Kreatur hängt unaufhörlich von der göttlichen Handlung ab, und nicht minder, seitdem sie zu existieren begonnen hat, als zu Anfang selbst. Diese Abhängigkeit bringt es mit sich, dafs sie aufhören würde zu existieren, wenn Gott aufhörte zu handeln. Diese erhaltende Thätigkeit kann aber eine Produktion oder Schöpfung genannt werden“ (6, 343). „Gott giebt uns alles, was positiv in uns ist, und jede Vollkommenheit durch eine unmittelbare und unaufhörliche Emanation kraft der Abhängigkeit, welche alle Geschöpfe von ihm haben“ (578). „Gott allein ist die ursprüngliche einfache Substanz, von welcher alle geschaffenen Monaden Produktionen sind und durch unaufhörliche Fulgurationen von Moment zu Moment aus der Göttlichkeit entstehen“ (614,47). „Die Erhaltung Gottes besteht in dem unmittelbaren unaufhörlichen Einfluſs, den die Abhängigkeit von Gott erfordert . . . und ist eine fortgesetzte Schöpfung“ (119). „Aus Gott fliefsen alle Realitäten und Vollkommenheiten durch eine Art unaufhörlicher Schöpfung aus“ (3, 58). „Die Substanz ist der Effekt und die unaufhörliche Emanation einer souveränen Intelligenz“ (345). Vgl. ferner 4, 453, 454, 476, 564, 568, 588; 2, 91, 133, 295; 6, 572, 103, 121; 3, 72, 566 u. s. w. u. s. w.

Allerdings schafft und erhält Gott nur die Substanz selbst, ihre Essenz, ihre Natur, das Beharrende, die Kraft, aus wel-

cher ihre zeitlichen Thätigkeiten als Folgen hervorgehen, während die Modifikationen der Substanz, ihre Handlungen von ihr selbst herrühren. Und ebendeshalb sagt Leibniz, dafs die Substanzen nicht blofse Modi Gottes, wie bei Spinoza, seien. „Man darf den Kreaturen nicht die Handlungen oder die Kraft nehmen, unter dem Vorwand, dafs sie schöpferisch sein würden, wenn sie Modalitäten produzieren würden. Gott erhält und schafft nur ihre Kräfte, d. h. eine Quelle von Modifikationen, welche in der Kreatur ist. Denn ohne dies würde Gott nichts produzieren, und es würde keine Substanzen aufser der seinigen geben, was uns alle Absurditäten des Spinozistischen Gottes wiederbringen würde u. s. w.“ (4, 568; auch 573). „Gott produziert unaufhörlich alles, was reell in den Kreaturen ist. Aber indem er es thut, produziert er auch unaufhörlich oder erhält in uns diese Energie oder Aktivität, welche die Natur der Substanz ausmacht und die Quelle ihrer Modifikationen. Und so handelt Gott keineswegs allein in den Substanzen oder verursacht allein ihre Veränderungen, und ich glaube, dafs das hiefse, die Kreaturen ganz und gar nichtig und unnütz machen“ (588). „Ich gebe den Kreaturen eine gewisse thätige Natur, eine Kraft, eine Energie, welche von der Kraft Gottes verschieden ist. Derjenige, welcher behauptet, dafs Gott allein handelt, wird leicht mit einem anderen Autor zu der Behauptung geführt, dafs Gott die einzige Substanz ist und dafs die Kreaturen nur vorübergehende Modifikationen sind. Immer hat die Kraft zu handeln die Substanz am besten gekennzeichnet“ (594). „Alles entsteht in der Substanz kraft des ersten Zustandes, welchen Gott ihr bei der Schöpfung gab, und sein gewöhnlicher Einfluſs besteht nur in der Erhaltung der Substanz selbst“ (2, 91). „Den Dingen die Kraft zu handeln nehmen, würde heifsen, sie aus Substanzen in Modi verwandeln, wie Spinoza es thut u. s. w.“ (133; vgl. auch 295). „Ohne Kraft kann es keine Substanz geben, da die Natur der Substanz in der Tendenz besteht, aus der ihre Phänomene entstehen, die sie zuerst empfangen hat und die ihr

erhalten wird von Gott“ (3, 58). „Die Handlung, durch welche Gott die Dinge produziert, ist ihrer Natur nach vor der Existenz der Kreatur, welche produziert wird, und die Kreatur ist vor ihren accidentellen Affektionen und ihren Handlungen, und dennoch finden sich alle diese Dinge in einem und demselben Moment. Gott produziert die Natur in jedem Moment, und die Kreatur handelt entsprechend der Natur, welche er ihr giebt, indem er sie beständig schafft“ (6, 346). „Indem man die Substanz mit den Accidenzien verwechselt, indem man den geschaffenen Substanzen die Handlung nimmt, fällt man in den Spinozismus. Was nicht handelt, verdient nicht den Namen einer Substanz. Wenn die Accidenzien nicht von den Substanzen verschieden sind, warum soll man dann nicht mit Spinoza sagen, dafs Gott die einzige Substanz ist und dafs die Kreaturen nur Accidenzien oder Modifikationen sind? Bisher hat man geglaubt, dafs die Substanz bleibt und die Accidenzien sich ändern, und ich glaube, man mufs daran festhalten“ (350 f.). „Die Produktion der Modifikationen ist niemals Schöpfung genannt worden. Gott produziert die Substanzen aus nichts, und die Substanzen produzieren ihre Accidenzien“ (351). „Jede einfache Substanz mufs die wahrhafte und unmittelbare Ursache aller ihrer Handlungen und Leiden sein, und sie hat deren keine anderen als diejenigen, welche sie produziert. Diejenigen, welche anderer Meinung sind und welche Gott allein handeln lassen, verwirren die Ausdrücke“ (354; überhaupt 341—357) u. a.

Allein ganz abgesehen davon, wie es möglich ist, dafs Gott blofs die Natur der Substanz produziert, ohne auch ihre Handlungen zu produzieren (eine Frage, die von dem bisherigen Standpunkt ebenfalls rätselhaft, ja wirklich unlösbar ist), so hat es doch auch mit dieser Einschränkung den Anschein, als sei die Lehre, Gott produziere kontinuierlich die Welt, mit der sonstigen Darstellung des Philosophen, wonach Gott und die Kreaturen verschiedene Substanzen sind (s. ob. S. 450 f.), ganz und gar unverträglich. Denn sie scheint

im Gegenteil vorauszusetzen, dafs die Welt an der Gottheit ihre Substanz habe, dafs sie eine Substanz mit dieser ausmache. Wir stehen also hier, wie man glauben könnte, vor einem ganz elementaren Widerspruch, und bisher hat man auch in der That kein Bedenken getragen, einen solchen anzunehmen*).

Dafs aber dieser Widerspruch nicht statthaben kann, dafür bürgt uns schon alles Bisherige. Denn wenn er bestände, wäre er doch nur damit erklärlich, dafs Leibniz ihn entweder gar nicht bemerkt oder dafs er sich nicht die Mühe genommen habe, ihn vollständig zu beseitigen (vgl. d. Anm.). Nun zeugt aber, wie wohl jeder unbedingt zugeben wird, das System, soweit wir es bisher kennen gelernt haben, von einem so durchdringenden Scharfsinn, und es ist andererseits in allen seinen Teilen bis in die kleinsten Einzelheiten hinein so durchdacht, mit einer so peinlichen, ja subtilen Sorgfalt behandelt, dafs es schlechthin unglaublich ist, dasselbe sollte in seinen höchsten Bestimmungen diese Eigenschaften in einer so augenfälligen Weise verleugnen. So gewifs es daher derselbe Mann gewesen ist, der den Anfang und das Ende der Monadenlehre geschaffen hat, so gewifs kann auch die Bestimmung, dafs Gott unaufhörlich die Welt produziere, nicht im Widerstreite mit dem übrigen Systeme stehen, welches wesentlich die substantielle Verschiedenheit von Gott und Welt erfordert. Es wird dies aber auch durch die grofse Anzahl der bezüglichen Äufserungen des Philosophen bewiesen. Die

*) Vgl. Gesch. d. d. Ph. S. 177 f. Es wird hier gezeigt, dafs die prästabilierte Harmonie dazu führe, dafs die endlichen Wesen an der Gottheit ihre Substanz haben, und es heifst dann weiter: „Leibniz selbst kommt dieser Folgerung nahe genug. Jener alte Satz, dafs die göttliche Welterhaltung nichts anderes sei als eine fortwährende Schöpfung, ist ihm sehr geläufig. Die Dinge, sagt er, fliefsen unablässig aus ihrem Urquell aus . . . . . Hiermit sind in der That für die Behauptung, dafs alle Dinge nur an der Gottheit ihre Substanz haben, die nächsten Prämissen“ (warum nur die Prämissen?) „gegeben . . . . . Dennoch würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Philosophen jene Behauptung selbst zuschreiben wollten. Er selbst hält ebenso an der Über- wie an der Innerweltlichkeit Gottes fest . . . . . Man kann eben nur sagen, Leibniz habe die verschiedenen Bestandteile seiner Lehre hier nicht vollkommen miteinander vermittelt und in Übereinstimmung gebracht.“

Behauptung, dafs Gott die Welt beständig produziere, findet sich ganz aufserordentlich häufig, so häufig, wie kaum ein anderer Satz des Systems. Schon die vorher angeführten Stellen zeigen dies; dieselben würden sich indessen mit leichter Mühe verdoppeln und verdreifachen lassen. Gedanken aber, die so permanent, überall und bei jeder Gelegenheit als eine für den Philosophen feststehende Thatsache vorgetragen werden, die müssen sich doch notwendig in seinen Augen vollkommen anstandslos mit seiner sonstigen Darstellung vertragen haben. Daran ist ja ein Zweifel vernünftigerweise gar nicht möglich. Leibniz kann ja doch nicht derartige Behauptungen in die blaue Luft hinein geredet, er mufs sich doch irgend etwas dabei gedacht, er mufs doch irgend welche greifbaren Vorstellungen damit verbunden haben, und selbstverständlich Vorstellungen, die nicht seine ganze Monadenlehre aufzuheben schienen! Der grofse Denker hat doch ohne Zweifel auch gewufst, was er gesagt hat!

Zu absoluter Gewifsheit wird dies aber, wenn man sogar sieht, dafs der Philosoph mehreremal, unmittelbar nachdem er den Spinozismus, also die Lehre, dafs die Welt mit der Gottheit eine Substanz ausmache, als unsinnig zurückgewiesen hat, sagt, Gott produziere beständig die Substanzen. So bemerkt er in einem Briefe an Arnauld: „Verweigert man den Dingen die Kraft, so würde das heifsen, sie aus Substanzen, die sie in der That sind, in Modi verwandeln, wie dies Spinoza thut, welcher will, dafs Gott allein eine Substanz ist und dafs alle anderen Dinge nur seine Modifikationen sind. Dieser Spinoza ist voll von Träumereien. . . . Indessen halte ich dafür, dafs eine geschaffene Substanz nicht auf eine andere handelt, d. h. mit einem reellen Einflufs. Auch kann man nicht deutlich erklären, worin dieser Einflufs bestehen soll, wenn man sich nicht auf Gott bezieht, dessen Handlung eine kontinuierliche Schöpfung ist“ (2, 133; vgl. auch 4, 568). Eine ähnliche Stelle findet sich in der „Theodicee“. Nachdem der Philosoph sich hier tadelnd darüber ausgesprochen hat, dafs Bayle den Einflufs Gottes auf die Substanzen zu weit treibe, indem er

ihnen sogar die selbständige Thätigkeit verweigere (6, 342, 381), erklärt er in der Besprechung der alten Lehre, dafs die Welterhaltung Gottes eine kontinuierliche Schöpfung sei. „Was man als sicher behaupten kann, ist, dafs die Kreatur kontinuierlich von der göttlichen Handlung abhängt, sodafs sie aufhören würde zu existieren, wenn Gott aufhörte zu handeln u. s. w.“ (343, 385). Indem er dann dasselbe Thema weiter behandelt, u. a. noch einmal betont, „dafs Gott die Kreaturen in jedem Momente produziere“ (346), kommt er auch in einer schon oben angeführten Äufserung auf Spinoza zu sprechen: „Wenn die Accidenzien,“ sagt er, „nicht von den Substanzen verschieden sind, warum soll man dann nicht mit Spinoza sagen, dafs Gott die einzige Substanz ist und dafs die Kreaturen nur Accidenzien oder Modifikationen sind?“ (350 f.), womit er also den Pantheismus auf das entschiedenste zurückweist. Und derartiger Stellen würden sich sogar noch mehrere beibringen lassen. Nun sage man doch einmal, wie ist denn dergleichen möglich, wenn Leibniz sich die Welterhaltung nicht in einer solchen Weise dachte, dafs die substantielle Selbständigkeit der Kreaturen dadurch eben nicht ausgeschlossen wurde? Im anderen Falle wäre ja sein Verhalten doch nicht mehr blofs unbegreiflich.

Es kann daher keine Frage sein, der in Rede stehende Zwiespalt mufs sich auf irgend eine Weise beilegen lassen. Ja, wir können noch weiter gehen. Die Monaden sollen auf der einen Seite ihrer Substanz nach von Gott unterschieden sein, und andererseits soll Gott dieselben dennoch kontinuierlich produzieren. Dieser selbe anscheinende Widerspruch ist uns nun aber in anderer Beziehung schon früher in den dynamischen Untersuchungen des Philosophen, mit denen wir unser Buch begonnen haben, begegnet. Leibniz setzt dort, wie man sich erinnern wird, auseinander, dafs wir in dem Körper eine Seele annehmen müssen, weil dieser sonst keine Substanz sei und weil es anderenfalls keine Ursache für die Bewegung und den Widerstand geben würde. Und demgemäfs sagt er, die Seele mache den Körper zu

einer Substanz, sie sei die Ursache der Bewegung, bewirke den Widerstand u. dgl. Und er sagt dies, trotzdem doch die Seele eine von dem Körper vollständig verschiedene Substanz ist, ja nicht einmal einen Einfluſs auf diesen auszuüben vermag. Man sieht, in Bezug auf das Verhältnis von Seele und Körper bestehen in der Darstellung Leibnizens dieselben oder wenigstens ähnliche Gegensätze, wie in Bezug auf dasjenige von Gott und Welt. Waren nun aber die Gegensätze in betreff des ersteren Punktes nicht unvereinbar, dann können wir apriori mit einer an Gewiſsheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten, daſs auch diejenigen in betreff des letzteren es nicht sein können und daſs sie sich auf dieselbe Weise müssen vereinigen lassen wie jene.

Sollte sich nun diese Vermutung auch aposteriori bestätigen, dann hätten wir damit offenbar eine Lösung dieses Problems gewonnen, an deren Richtigkeit füglich nicht mehr gezweifelt werden könnte. Ob aber eine solche Bestätigung sich uns darbieten wird, das kann erst das weitere lehren.

Wir kommen nun zu unserer positiven Darstellung. Es handelt sich hier in erster Linie um die Ableitung der Gottheit. Wir wollen zunächst die hierhergehörigen Angaben des Philosophen zusammenstellen und erst nachher die Erklärung derselben geben.

Leibniz begründet die Existenz eines Gottes, abgesehen von einigen allgemeineren Beweisen, die wir hier übergehen können, immer mit der Thatsache der Harmonie der Substanzen. Die Korrespondenz so vieler Wesen, die keine Verbindung miteinander haben, kann nämlich, wie er ausführt, nur von einem dritten, von einer gemeinsamen Ursache herrühren, ist nur dadurch möglich, daſs sie die Produktionen *eines* Schöpfers sind.

„Gott", sagt er, „ist die Ursache der Korrespondenz der Phänomene der Substanzen; er macht, daſs das, was dem einen eigen, allen öffentlich ist; sonst würde es kein Band der Substanzen geben" (4, 440, ebenso 458 A.). „Das ist

der Ausdruck der gemeinsamen Ursache, was die Übereinstimmung der Wirkungen macht" (475). „Diese vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, welche keine Kommunikation miteinander haben, kann nur von der gemeinsamen Ursache herkommen" (486). „Die Übereinstimmung aller Phänomene der verschiedenen Substanzen kommt nur davon, dafs sie die Produktionen einer und derselben Ursache sind, nämlich Gottes, welcher macht, dafs jede individuelle Substanz die Resolution ausdrückt, welche Gott im Hinblick auf das ganze Universum gefafst hat" (2, 70, ebenso 57). „Diese gegenseitige Korrespondenz der verschiedenen Substanzen ist einer der stärksten Beweise für das Dasein Gottes oder einer gemeinsamen Ursache, die jede Wirkung ausdrücken mufs. Sonst würden die Phänomene der verschiedenen Geister nicht zusammenstimmen, und es würde ebensoviele Systeme als Substanzen geben, oder vielmehr es würde ein reiner Zufall sein, wenn sie einmal übereinstimmten" (115, ebenso 75; vgl. auch 116, 264, 275). „Das System der prästabilierten Harmonie liefert einen neuen unbekannten Beweis für das Dasein Gottes, da es ja offenbar ist, dafs die Übereinstimmung so vieler Substanzen, die keinen Einfluſs aufeinander haben, nur von einer gemeinsamen Ursache kommen kann" (6, 541; ebenso 3, 341, 347, 354 E.; 7, 411, 468, 344 u. a.). „Da jede Seele ausdrückt, was aufsen vorgeht, und diesen Ausdruck aus dem eigenen Grunde ihrer Natur ziehen mufs, so mufs notwendig jede diese Natur von einer universellen Ursache empfangen haben, von der diese Wesen abhängen und welche macht, dafs das eine in vollkommener Übereinstimmung mit dem anderen ist" (5, 421 f.) u. a.

Näher ist diese Harmonie nur dadurch erklärlich, dafs Gott den Substanzen ursprünglich solche Naturen gegeben hat, dafs sie in der Folge durch sich selbst kraft ihrer eigenen Gesetze miteinander zusammentreffen. Gott verleiht zu Anfang den Dingen Konstitutionen, die zueinander passen; alles weitere macht sich von selbst.

„Jede Substanz," sagt Leibniz, „ist zuerst so geschaffen worden, dafs ihr alles kraft ihrer eigenen Gesetze in Übereinstimmung mit allen anderen begegnet" (4, 476). „Die Seele ist zuerst so geschaffen worden, dafs alles, was der Körper ihr darbieten wird, sich in ihr kraft ihrer repräsentativen Natur präsentiert" (ebenda). „Die Substanzen sind kraft der originellen Konstitution, welche ihnen Gott gegeben hat, voneinander abhängig" (492). „Gott hat von Anfang an jede Substanz so geformt, dafs sie, trotzdem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, welche sie mit ihrem Wesen empfangen hat, doch mit den anderen übereinstimmt" (498 f. u. 501). „Es ist die Natur der Seele selbst, welche ihr Gott gegeben hat, sich kraft ihrer eigenen Gesetze die Vorgänge in ihren Organen zu repräsentieren" (519). „Die Natur der Seele ist zuerst so gemacht worden, dafs sie sich die Veränderungen der Materie repräsentiert" (ebenda). „Gott hat zuerst der Seele eine Konstitution gegeben, welche jetzt diesen Schmerz in ihr produziert u. s. w." (531). „Gott hat der Seele von Anfang an und ein- für allemal die Kraft gegeben, ihren Körper auszudrücken" (574). „Gott hat die Seele so geschaffen, dafs es für gewöhnlich keiner Veränderungen bedarf" (2, 58). „Gott hat zuerst alle Substanzen so geschaffen, dafs in der Folge alle ihre Phänomene einander entsprechen" (70). Vgl. ferner 4, 485, 520, 530 f., 536, 541 f., 548, 578 ff.; 2, 74, 91, 94 f., 114 f., 126, 136 u. s. w.

Diese Erklärungen haben nun aber nicht den Sinn, den man ihnen gewöhnlich beilegt. Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, wie man dieselben bisher ausgelegt hat; jetzt aber müssen wir diese traditionelle Auslegung noch schärfer fassen. Da man nämlich gemeiniglich annimmt, dafs die Monadenlehre von dem Probleme ausgehe, wie die Erscheinungen *entstehen*, dafs sie eine Antwort auf die Frage nach der *Entstehung* der Dinge darstelle, so hat man auch die vorliegenden Bestimmungen derselben in dem gleichen Sinne verstanden. Man ist der Ansicht, Leibniz wolle sagen, dafs die Harmonie der Monaden nur durch die

göttliche Wirksamkeit entstehen könne, dafs die Existenz, die Entstehung dieser Harmonie nur in Gott ihren Grund haben könne und dafs Gott diese Entstehung eben bewirkt habe, indem er jede Substanz willkürlich so anlegte; wie es alle übrigen forderten. Wie sich indessen das System überhaupt nicht mit der Frage nach der Entstehung der Dinge beschäftigt, indem es vielmehr nach dem Prinzip der Dinge selbst fragt, so ist auch diese Auffassung unhaltbar.

Es ist keineswegs Leibnizens Meinung, dafs die Entstehung der Übereinstimmung der Monaden an sich unbegreiflich sei; vielmehr setzt er überall voraus, dafs die Substanzen kraft ihres ursprünglichen, unableitbaren und unabänderlichen Begriffes miteinander übereinstimmen, und was er meint, ist lediglich dies, dafs die Thatsache, wonach die Substanzen Begriffe haben, aus welchen eine solche Übereinstimmung hervorgeht, selbst nichts Primitives sei. Und darum erachtet er einen Gott für notwendig, nicht damit die Übereinstimmung der Monaden durch ihn entstehe, sondern damit ein Princip für die Erscheinung selbst, dafs die Substanzen harmonische Begriffe haben, vorhanden sei, damit es ein Wesen gebe, in welchem das Schaffen und Realisieren selbst der Naturen der Dinge repräsentiert ist.

Die Korrespondenz der Monaden nämlich beruht allerdings auf ihrer eigenen Natur, auf ihrem originalen Begriffe; aber die Thatsache, dafs ihnen Begriffe zukommen, kraft deren sie spontan miteinander zusammentreffen, bedarf selbst der Erklärung. Denn wenn auch diejenigen Begriffe, welche den Substanzen thatsächlich einmal eignen, nicht anders beschaffen sein konnten, als es wirklich der Fall ist, so hätten die Substanzen doch sicherlich statt dieser Begriffe auch andere haben können. Denn das wird ja doch niemand behaupten wollen, dafs die Dinge solche Naturen haben mufsten, wie es die Erfahrung lehrt, dafs sie nur so konstituiert sein konnten. Nach der Meinung der ganzen Welt hätten sie vielmehr ganz anders angelegt, ganz anderen Wesens sein können, als wir es wahrnehmen. Hätten aber

die Dinge andere Begriffe haben können als diejenigen, welche ihnen thatsächlich zukommen, so hätten sie selbstverständlich auch solche Begriffe haben können, aus welchen sich keine Wechselbeziehung zwischen ihnen ergeben hätte. Besitzen nun aber erfahrungsmäfsig die Substanzen harmonische Begriffe, hätten sie aber auch solche haben können, welche nicht zu einander gepafst hätten, so erhebt sich notwendig die Frage, wie es kommt, dafs die Substanzen gerade solche Begriffe und keine anderen haben. Obwohl daher die Monaden vermöge ihrer Naturen, ihrer Begriffe miteinander zusammentreffen, so ist doch die Erscheinung, dafs sie Naturen haben, infolge deren sie vermöge ihres eigenen Wesens miteinander zusammentreffen, dafs sie proportionale Begriffe haben, selbst unbegreiflich. Soll nun diese Erscheinung selbst nicht reiner Zufall sein, soll es ein Prinzip für dieselbe, ein Wesen geben, in welchem das Schaffen, Produzieren, Realisieren selbst der Naturen der Dinge repräsentiert ist, so müssen wir einen Gott annehmen.

Indessen wollen wir hier sogleich etwaigen Mifsverständnissen vorbeugen. Wir führten also eben aus, dafs die Substanzen statt derjenigen Begriffe, welche ihnen wirklich zukommen, auch andere Begriffe hätten haben können; und daraus folgerten wir, dafs mithin die Thatsache, wonach die Substanzen harmonische Begriffe haben, selbst unerklärlich sei. Allein diese Sätze müssen richtig verstanden werden.

Denn fürs erste, wir behaupten, wie wir schon andeuteten, nicht, dafs die Begriffe, welche die Substanzen einmal haben, auch anders hätten beschaffen sein können, als sie es wirklich sind. Das wäre ja unsinnig, da ein Begriff etwas an sich Bestehendes ist, etwas Primitives, was nicht anders sein kann, als es ist. Sondern wir behaupten, dafs die Substanzen andere Begriffe hätten haben können. Wir sagen nicht, dafs die Begriffe der Dinge einer Änderung fähig gewesen wären; vielmehr setzen wir voraus, dafs jeder Begriff als solcher etwas Originales und Unabänderliches ist; und was wir sagen, ist nur dies, dafs die Dinge statt dieser selbst

unabänderlichen Begriffe, welche ihnen thatsächlich eigen sind, auch andere ihrerseits ebenso unabänderliche Begriffe hätten haben können. Dieser Gedanke wird zwar zunächst auffallend und befremdlich, ja vielleicht unhaltbar erscheinen. Allein dieser Schein ist gänzlich unbegründet, und er verschwindet, sobald man sich die Sache näher überlegt. Denn es ist in der That gar nicht einzusehen, warum die Dinge nicht auch andere Naturen, andere Begriffe hätten haben können, als es die Erfahrung zeigt, warum ihr Wesen nicht auch derart hätte sein können, dafs sie nicht durch sich selbst miteinander korrespondierten; es wäre dies vielmehr sehr wohl möglich gewesen, und es ist auch nicht der geringste Grund zu entdecken, welcher eine solche Möglichkeit ausschliefsen würde.

Aus der Überlegung, dafs die Dinge auch andere Begriffe hätten haben können, als es der Fall ist, schlossen wir sodann, dafs also die Thatsache, wonach die Substanzen harmonische Begriffe haben, *selbst* der Erklärung bedürfe. Allein auch dieser letztere Satz darf nicht mit einem anderen verwechselt werden. Wir meinen nicht, die *Begriffe* der Dinge bedürfen selbst der Erklärung. Auch dies würde ja ein Widerspruch sein. Denn ein Begriff ist etwas Ursprüngliches, wofür es keinen Grund weiter giebt und wofür auch nach keinem Grunde mehr gefragt werden kann. Sondern wir meinen, *dies*, dafs die Dinge harmonische Begriffe haben, sei selbst unerklärlich. Wir setzen auch hier voraus, dafs die Begriffe der Dinge als solche unableitbar seien; aber wir behaupten, ebendies, dafs die Substanzen solche unableitbaren harmonischen Begriffe haben, sei *selbst* eine an sich rein zufällige Erscheinung; wir setzen voraus, dafs die Substanzen kraft ihres eigenen unabänderlichen Wesens zueinander in Beziehung stehen; aber wir sagen, dies, dafs sie kraft ihres Wesens solche Beziehungen zu einander haben, sei *selbst*, diese wesentliche Harmonie sei *selbst* etwas Rätselhaftes. Und dementsprechend führten wir einen Gott nicht deshalb ein, damit die Begriffe der Dinge durch ihn *entstehen*,

sondern damit ein Prinzip für die Thatsache selbst, daſs die Substanzen harmonische Begriffe haben, vorhanden sei, damit die wesentliche Harmonie selbst der Dinge begründet sei.

Aus dieser unserer Darstellung ergiebt sich nun sofort das Wesen Gottes. Die Monaden, sagten wir, stimmen zwar kraft ihres Begriffes miteinander überein; da sie aber statt dieser Begriffe auch andere hätten haben können, kraft deren sie nicht miteinander übereingestimmt hätten, so ist also die Thatsache selbst, daſs sie harmonische Begriffe haben, unbegreiflich. Soll es also ein Prinzip für diese Thatsache selbst, soll es ein Wesen geben, in welchem das Realisieren selbst ihrer Begriffe repräsentiert ist, so müssen wir einen Gott annehmen. Dieser Gott muſs also das Realisieren selbst, das Schaffen selbst der Naturen der Substanzen repräsentieren; er muſs das als innere, in sich zurückgehende Thätigkeit sein, was dieses Schaffen als äuſsere, auf das Objekt gerichtete Thätigkeit ist; er muſs der einem solchen Schaffen entsprechende innere Akt sein oder jenes in diesem ausdrücken. Allein er muſs nicht bloſs die wirklichen Begriffe der Dinge schaffen, sondern er muſs auch alle anderen möglichen Begriffe der Dinge vorstellen und sich vergegenwärtigen. Er soll ja das Prinzip dafür sein, daſs die Substanzen nicht vielmehr irgendwelche anderen Begriffe, sondern gerade solche Begriffe haben, kraft deren sie miteinander korrespondieren. Von diesen anderen Begriffen, welche die Substanzen hätten haben können, von diesen anderen möglichen Begriffen muſs er also selbstverständlich eine Vorstellung haben; es müssen überhaupt sämtliche möglichen Begriffe der Dinge in ihm repräsentiert sein, damit er aus diesen eben diejenigen auslese, welche zueinander passen, und sie alsdann realisiere. Und so führt unsere vorherige Darstellung mit Notwendigkeit zu folgender Ansicht von der Natur des göttlichen Wesens: In Gott sind zunächst alle Begriffe, welche den Dingen überhaupt zukommen können, alle möglichen Begriffe der Dinge, unendlich viele Möglichkeiten repräsentiert, die ihm durch seinen

Verstand als etwas Ursprüngliches und Unableitbares gegeben werden, die sich in ihm als etwas an und für sich Bestehendes vorfinden, das von seinem Willen unabhängig ist, auf dessen Beschaffenheit er keinen Einfluſs hat und an dem er nichts zu ändern vermag. Aus diesen unendlich vielen Möglichkeiten, aus diesen zahllosen möglichen Begriffen wählt er alsdann solche aus, welche einander entsprechen, aus denen harmonische Thätigkeiten resultieren und die für den Weltplan, der ihm vorschwebt, sich als geeignet erweisen. Und den so gewählten Möglichkeiten verleiht er endlich Existenz, Wirklichkeit, Realität; er führt sie aus dem Zustande bloſser Möglichkeit in denjenigen der Wirklichkeit über, er schafft, produziert, realisiert sie; er ist näher der einem solchen Schaffen, Produzieren, Realisieren entsprechende innere Akt oder der Akt, in welchem diese Thätigkeiten repräsentiert und ausgedrückt sind.

Von diesem Standpunkte aus erhalten nun die obigen Auslassungen des Philosophen eine vollständig andere Bedeutung, als es anfänglich scheinen mochte. Die Harmonie der Monaden rührt allerdings von Gott her, nur dieser ist der Urheber derselben. Aber das hat nicht den Sinn, daſs Gott die Ursache für die Entstehung dieser Harmonie sei, indem die Substanzen vielmehr kraft ihres eigenen Begriffes miteinander harmonieren, sondern daſs in ihm das Schaffen selbst dieser begrifflichen, wesentlichen Harmonie der Substanzen dargestellt sei. Die Kongruenz der Naturen der Monaden läſst sich allerdings nur von Gott herleiten, nur dieser kann ihnen solche Naturen verliehen haben. Aber das heiſst nicht, daſs Gott diese Naturen habe entstehen lassen, daſs er die Dinge willkürlich so angelegt habe, wie es das Weltganze erforderte, sondern daſs er das Realisieren selbst der Naturen, der Begriffe der Substanzen repräsentiere. Endlich schafft Gott allerdings die Monaden, er giebt ihnen ihr Dasein, er ist ihr Schöpfer und sie seine Geschöpfe, aber das will nicht sagen, Gott habe die Entstehung der

Dinge bewirkt, sondern er drücke das Schaffen und Realisieren selbst der Substanzen aus.

Weshalb aber Leibniz seine Ansichten nicht in dieser Weise formuliert hat, ja dafs er sie gar nicht anders formulieren konnte, als er es gethan hat, dafs seine Ausdrucksweise die richtige und die normale ist, während diejenige, welche wir eben angewendet haben, nur möglich und gestattet ist, um seine Ansichten vor Mifsverständnissen zu schützen, darüber ist bereits früher gesprochen worden (S. 61 f.). Gott sei die Ursache der Harmonie, er habe den Substanzen ihre Naturen verliehen, er sei ihr Schöpfer, der Urheber ihrer Existenz, das ist im allgemeinen die einzig zulässige Formulierung der Leibnizischen Ansichten, und unsere Formulierung ist nur zum Zweck der Erklärung dieser Sätze angängig.

Dafs nun aber dies die richtige Auffassung der Darstellung des Philosophen ist, geht schon aus seinem ganzen Standpunkte hervor. Denn Leibniz fragt eben grundsätzlich nicht nach den Gründen für die Entstehung der Erscheinungen, sondern er fragt nach den Prinzipien der Dinge selbst; es ist also selbstverständlich, dafs er auch die Existenz einer Gottheit nicht deshalb angenommen haben kann, um die Entstehung der Harmonie der Substanzen zu erklären, sondern damit ein Prinzip für diese Harmonie selbst vorhanden sei. Weiter haben wir früher ausführlich nachgewiesen, dafs die Wechselwirkung der Monaden eine Folge ihres eigenen Begriffes sei; wenn dieselbe daher in den Quellen zugleich auch auf die göttliche Thätigkeit zurückgeführt wird, so ist dies nur dann verständlich, wenn eben diese begriffliche Wechselwirkung selbst nichts Primitives ist. Ferner wird diese Ansicht auch dadurch in der eklatantesten Weise bestätigt, dafs sie den Widerspruch, in dem die Äufserungen des Philosophen über das Verhältnis Gottes zu den Substanzen anscheinend stehen und den man bisher nicht zu heben vermocht hat (vgl. S. 454 ff.), von Grund aus beseitigt. Endlich aber und vor allem müssen wir noch auf die zu Anfang dieses Abschnittes (S. 446 ff.) be-

sprochenen Angaben der Quellen über den Inhalt der göttlichen Wirksamkeit verweisen, die allein schon hinreichen würden, um unsere vorherigen Ausführungen aufser Zweifel zu stellen, und auf die wir daher noch einmal zurückkommen müssen.

Leibniz erklärt ja, wie wir sahen, an zahlreichen Stellen ausdrücklich, dafs Gott an der Natur der Substanzen nichts ändern könne, dafs ihm vielmehr durch seinen Verstand alle möglichen Begriffe der Dinge als etwas von seinem Willen Unabhängiges präsentiert werden, dafs er aus diesen Möglichkeiten diejenigen auswähle, welche ihm zur Erreichung seiner Absichten am geeignetsten erscheinen, und dafs seine ganze Thätigkeit lediglich darin bestehe, den so gewählten Substanzen Existenz zu verleihen, sie zu realisieren. Diese Erklärungen würden schon an sich einen überzeugenden Beleg für die Richtigkeit unserer obigen Auffassung liefern, da sie ja mit dieser in vollständiger Übereinstimmung sind. Ihre Beweiskraft wird aber noch durch folgende Betrachtung erheblich erhöht. Wenn der Philosoph nämlich lehrt, Gott verleihe den Naturen der Dinge die Existenz, er realisiere sie, so kann er doch damit offenbar nicht den Gedanken verbinden, Gott sei die Ursache für die Entstehung dieser Naturen, er bewirke, dafs dieselben entstehen. Bisher hat man ihn freilich, soweit man seine hier vorliegenden Bemerkungen überhaupt beachtet hat (die meisten Darstellungen erwähnen sie nämlich überhaupt nicht, und auch die anderen berühren sie nur oberflächlich), ausnahmslos in diesem Sinne verstanden, wiewohl man sich keine besondere Rechenschaft darüber gegeben hat. Dafs dies aber nicht angeht, liegt auf der Hand. Denn die Behauptung, Gott bewirke, dafs die Naturen der Dinge entstehen, heifst ja doch gar nichts anderes, als dafs Gott diese Naturen willkürlich hervorbringe, dafs dieselben das Produkt seiner eigenen Kraft und seines eigenen Willens seien; was entsteht, ist eben nicht etwas an sich Seiendes, sondern ein Gewordenes, und was also durch Gott entsteht, ist etwas, was durch

Gott geworden ist, auf seine Thätigkeit zurückgeführt und aus ihr abgeleitet werden mufs. Wenn also der Satz, Gott realisiere die Naturen der Dinge, heifst, er mache, dafs diese Naturen entstehen, dann folgt, dafs Gott den Dingen überhaupt nicht blofs das Dasein gegeben, dafs er sie überhaupt nicht blofs realisiert, sondern dafs er sie vollständig kraft seines Willens erzeugt hat, womit jener Satz sich selbst aufheben würde. Mithin mufs derselbe anders verstanden werden. Leidet aber dies keinen Zweifel, dann kann er also nur noch die Bedeutung haben, Gott repräsentiere das Realisieren selbst der Naturen der Dinge. Denn entweder er bedeutet, Gott sei die Ursache dafür, dafs die Naturen entstehen, oder aber, Gott stelle das Realisieren selbst dieser Naturen dar. Ein Drittes giebt es ja nicht; alle etwaigen anderen Auslegungen beruhen nur auf einer Unklarheit des Denkens. Da mithin die erstere Möglichkeit ausgeschlossen ist, so bleibt nur die zweite übrig. Die Lehre Leibnizens, dafs Gott die Naturen der Dinge realisiere, kann schlechterdings keinen anderen Sinn haben als diesen, dafs er das Realisieren selbst dieser Naturen ausdrücke; und damit erhalten wir wiederum einen schlagenden Beweis für die Notwendigkeit unserer obigen Darstellung.

Diese Darstellung ruht daher auf so festen Grundlagen, sie gewinnt durch die Quellen wie durch unsere gesamten früheren Untersuchungen eine solche Sicherheit, dafs ihre Richtigkeit durchaus nicht mehr wird in Frage gestellt werden können; es wird schwerlich gelingen, dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach zu widerlegen oder über sie hinauszukommen.

Diese Erörterungen setzen uns nun, wie vorher bemerkt wurde, auch in den Stand, die oben (S. 454 ff.) von uns erhobenen Schwierigkeiten von Grund aus zu heben. Wenn nämlich Leibniz sagt, Gott schaffe, produziere die Monaden, so heifst dies nach unseren vorherigen Ausführungen nicht, Gott bewirke, dafs die Substanzen und ihre Naturen entstehen,

sondern er repräsentiere das Schaffen selbst, das Realisieren selbst ihrer Naturen; und wenn er sogar sagt, Gott schaffe, produziere die Dinge unaufhörlich, er erhalte sie, sie seien seine Emanationen u. dgl., so hat auch das nicht den Sinn, er lasse die Dinge beständig von neuem entstehen, sondern er repräsentiere beständig das Realisieren selbst der Dinge, er sei der einem solchen Realisieren, Erhalten entsprechende Akt, er stelle jenes in diesem dar. Mithin folgt aus diesen Sätzen des Systems keineswegs, dafs Gott und die Welt eine Substanz ausmachen, dafs diese an jenem ihre Substanz habe. Der Widerspruch, den wir in den Äufserungen des Philosophen finden zu müssen glaubten, besteht also nicht. Zugleich kommen wir damit, wie wir bereits vermutet hatten (vgl. S. 457 f.), zu einer Lösung dieser Frage, die ganz im Sinne derjenigen Erörterungen ist, von welchen das System ausgeht. So hatte z. B. die Bedingung, die Leibniz dort aufstellte, dafs der Körper eine Substanz sein solle, nicht die Bedeutung, dafs dem Körper eine Substanz zu Grunde liegen, sondern dafs dieser selbst in einem Wesen als Substanz dargestellt sein solle. Und ebenso hatten die Ausdrücke, der mit einer Seele begabte Körper sei eine Substanz, die Seele mache den Körper zu einer Substanz u. dgl., nicht den gewöhnlichen Sinn, sondern mufsten dahin ausgelegt werden, dafs der organische Körper selbst in einem Wesen substantiiert sei und dafs die Seele den Köper selbst als Substanz repräsentiere u. s. w. Man sieht, alles vollständig analog unseren jetzigen Ergebnissen.

Zugleich aber ermöglichen diese letzteren auch die Beantwortung der Frage, woher Leibniz das Recht zu seiner Lehre nimmt, dafs Gott die Welt nicht blofs einmal, sondern unaufhörlich schaffe, dafs er nicht blofs der Schöpfer, sondern auch der Erhalter der Substanzen sei. Würde nämlich Gott deshalb von dem Philosophen angenommen worden sein, damit die Entstehung der Dinge durch ihn erklärt werde, so würde er eben nur als der Grund dafür bestimmt werden können, dafs die Dinge entstanden sind, seine Wirksam-

keit würde nur als einmaliger Schöpfungsakt aufgefafst werden können, aber für einen Einflufs auf die Dinge, welcher sich noch über den Zeitpunkt hinaus erstreckte, in welchem sie zur Existenz gelangt, entstanden sind, würde kein Raum mehr sein; man würde dann nur sagen können, dafs Gott die Substanzen ursprünglich schaffe, aber nicht, dafs er sie erhalte. Nun aber ist Gott nicht die Ursache für die Entstehung des Universums, sondern er repräsentiert das Schaffen selbst, das Produzieren selbst der Dinge. Darin aber liegt ja doch unmittelbar, dafs er die Welt eben nicht blofs einmal, sondern dafs er sie beständig schafft, dafs er sie in jedem Moment von neuem produziert, dafs die Welt kontinuierlich von Gott hervorgebracht und erhalten wird. Und auch die Angabe der Quellen, dafs Gott nur die Natur, nicht die Handlungen der Substanzen schaffe, ergiebt sich aus dem Obigen ohne weiteres. Gott ist ja nur das Prinzip dafür, dafs die Substanzen harmonische Naturen haben; es ist also selbstverständlich, dafs er nur die Konstitutionen, das Wesen der Substanzen schafft und erhält, während die Thätigkeiten derselben nur in ihnen selbst ihren Ursprung haben.

Bei diesen Bestimmungen müssen wir uns nun aber noch ein wenig aufhalten. Wenn Leibniz sich dahin ausspricht, Gott produziere kontinuierlich die Substanzen, so heifst dies, wie wir behaupteten, nicht, Gott bewirke die Entstehung derselben, sondern er repräsentiere das Produzieren selbst ihrer Naturen. Allein diese unsere Behauptung darf nicht falsch gedeutet werden. Wir meinen ja keineswegs, dafs Gott die Welt nicht produziere, sondern dafs er nur das Produzieren derselben repräsentiere; wer das glaubt, der hat, wie wir früher schon einschärften (vgl. S. 61 f.), unsere Darstellung nicht verstanden. Vielmehr lassen wir die Erklärung des Philosophen, dafs Gott die Substanzen produziere, vollständig zu Rechte bestehen, ja wir erkennen sie sogar als den allein richtigen Ausdruck seiner Gedanken an. Gott produziert auch nach

unserer Ansicht unaufhörlich die Dinge, und was wir sagen wollen, ist nichts anderes, als dafs diese Worte nur nicht die Bedeutung haben, Gott sei der Grund dafür, dafs die Dinge entstehen, sondern die andere, Gott repräsentiere das Produzieren selbst der Naturen der Dinge, das Realisieren selbst der Dinge. Produziert, realisiert nun aber Gott beständig die Welt, so ist ja damit gesagt, dafs die letztere überhaupt nicht existieren, dafs es überhaupt keine Welt geben würde, wenn Gott nicht thätig wäre; nur dürfen dann freilich auch diese Worte nicht so aufgefafst werden, dafs die Welt unter dieser Bedingung nicht entstanden wäre, sondern dafs sie alsdann keine Wirklichkeit, keine Realität erhalten haben würde, dafs es alsdann nichts Wirkliches, nichts Seiendes geben würde. Behalten wir nun dies im Auge, so können wir betreffs des Verhältnisses Gottes zu der Welt den Satz aufstellen, dafs Gott die Welt kontinuierlich schaffe, produziere, realisiere, erhalte, sodafs, wenn seine Thätigkeit versagen würde, die Dinge alle Realität verlieren, nichts mehr existieren würde.

Mit diesem Satze befinden wir uns nun auf dem Höhepunkte der Monadenlehre. Dieses System beginnt mit der Frage nach den Prinzipien der Erscheinungen; es findet diese in den Monaden und es setzt demgemäfs das Universum aus einer unendlichen Menge einzelner selbständiger Substanzen zusammen, deren jede ihre gesamte Thätigkeit aus ihrem eigenen originalen und unableitbaren Begriffe zieht. Allein damit ist die Weltanschauung des Philosophen noch nicht erschöpft. Denn wenn er auch einesteils die Substantialität der Einzeldinge fordert, so lehrt er doch anderenteils zugleich, dafs diese Dinge nur die kontinuierlichen Produktionen und Emanationen der einen göttlichen Substanz seien, dergestalt, dafs in demselben Moment, in dem Gott aufhören würde, zu wirken, die endlichen Wesen aufhören würden, zu existieren, die gesamte Natur in das Nichts zurückkehren würde, aus dem sie durch Gott zur Realität gelangt ist. Die Welt besteht daher aus einer un-

endlichen Fülle individueller Substanzen, von denen jede ihr eigenes Leben führt, aber das Ganze dieser Substanzen ist doch nur eine fortlaufende Ausstrahlung der Gottheit, und hat nur solange Bestand, als diese thätig ist. So ist in dem Systeme die Selbständigkeit der Einzeldinge, der Individuen mit ihrer durchgängigen Abhängigkeit von der göttlichen Thätigkeit in der glücklichsten Weise verbunden. Wie der Monadenlehre die konziliatorische Tendenz zu Grunde liegt, die mechanische und die formalistische Weltanschauung miteinander zu versöhnen, und wie sie demgemäfs von dem Probleme nach den Prinzipien der Dinge selbst ausgeht, so führt eben diese Tendenz und eben dieser Standpunkt auch schliefslich zur Versöhnung derjenigen Weltanschauung, welche auf die Einheit alles Seins dringt, mit derjenigen, welche nur eine Vielheit einzelner Substanzen anerkennt, zu einer Versöhnung, die so meisterhaft und in jeder Beziehung so befriedigend ist, dafs sie als eine der glänzendsten Leistungen des Philosophen angesehen werden mufs, wie wir denn auch auf diesen Punkt die Aufmerksamkeit des Lesers in ganz besonderem Mafse hinlenken möchten.

Hieraus erhellt nun auch, wie verfehlt es ist, wenn man gewöhnlich annimmt, dafs die Monadenlehre im wesentlichen nur eine Unendlichkeit einzelner, für sich existierender Substanzen kenne, wenn man es demgemäfs als den Zweck des Systems betrachtet, die Ursprünglichkeit und Substantialität des Einzeldaseins zu statuieren und zu betonen, die Individualität in ihre Rechte einzusetzen, wenn man den Grundzug der Leibnizischen Spekulation in dem Interesse erblickt, welches sie dem Einzelwesen, dem Individuum zuwende, in der Bedeutung und dem Werte, welchen sie den Einzeldingen beimesse, wenn man infolgedessen das System in einen wesentlichen Gegensatz zu denjenigen Lehren bringt, welche nur ein Sein, nur eine Substanz gelten lassen und alle besonderen Erscheinungen nur als die Modifikationen und Accidenzien dieser Substanz betrachten, welche den Einzeldingen jede Bedeutung absprechen, um

sie in dem einen göttlichen Wesen untergehen zu lassen. Diese Vorstellungen sind bisher gang und gäbe gewesen, aber sie können den Quellen gegenüber nicht standhalten; ja sie bezeichnen einen der gröfsten und folgenschwersten Irrtümer, welche sich in die traditionellen Darstellungen eingeschlichen haben. Die Monadenlehre gehört allerdings nicht zu den Systemen, welche blofs eine Weltsubstanz zugeben und alle übrigen Dinge für Schein erklären; sie erkennt vielmehr eine zahllose Fülle von Substanzen an und sie verlangt die Selbständigkeit dieser Einzelwesen. Aber dieser Satz macht noch nicht das ganze System aus, und er bildet nicht das Wesen desselben. Denn trotz ihrer Selbständigkeit sind doch alle diese einzelnen Substanzen nur die fortwährenden Produktionen und Fulgurationen der einen göttlichen Substanz, von deren Wirksamkeit sie in jedem Momente abhängig sind und ohne die sie nicht bestehen können. Diese beiden Lehren sind für das System gleich wesentlich; beide sind untrennbare Bestandteile desselben, und es ist gänzlich unstatthaft, wie man es bisher gethan hat, die eine von ihnen auf Kosten der anderen zu bevorzugen, die erste übermäfsig hervorzuheben und die zweite einfach zu vernachlässigen.

Diese Betrachtungen nötigen uns, noch einmal das Verhältnis Leibnizens zu Spinoza zu berühren. Denn wenn man, wie wir früher auseinandergesetzt haben, vielfach die Ansicht geäufsert hat, dafs die Monadenlehre nach der Intention ihres Urhebers ein Gegenstück zu dem Pantheismus Spinozas bilden solle, dafs dieselbe eine antispinozistische Tendenz verfolge, so haben wir bereits dargelegt, dafs diese Vermutung sich nicht aufrechterhalten lasse; unsere jetzigen Ergebnisse aber liefern wiederum einen neuen Beleg für die Richtigkeit dieses unseres Urteils. Würde die Monadenlehre nichts weiter als eine Unendlichkeit von Einzelsubstanzen zulassen, so würde es, wenn sonst nichts im Wege stände, allerdings möglich sein, einen Zusammenhang zwischen ihr und dem Spinozismus herzustellen. Diese Möglichkeit aber

verschwindet, sobald man bedenkt, daſs, wie sich nunmehr herausgestellt hat, die Monaden nach Leibniz selbst nur die permanenten Emanationen Gottes sind. Denn nun bildet das System überhaupt keinen Gegensatz mehr zu dem Pantheismus, indem es ja ebenfalls das gesamte Universum als die alleinige Produktion einer Substanz betrachtet, wenngleich auch dieser Satz hier nicht in der einseitigen Form erscheint, daſs darüber die Substantialität der Einzeldinge verloren geht. Steht aber das Leibnizische System in gar keinem Gegensatze zu demjenigen Spinozas, so ist es auch vollkommen unmöglich, ihm eine antispinozistische Tendenz zuzuschreiben, dasselbe in eine genetische Beziehung zu dem Spinozismus zu bringen, womit unsere früheren Aufstellungen glänzend bestätigt werden.

Zugleich ergiebt sich hieraus deutlich, wie völlig grundlos die oft ausgesprochene, schon früher von uns erwähnte Behauptung ist, daſs die bekannten schroff ablehnenden Urteile Leibnizens über Spinoza seinen Überzeugungen zuwider gewesen seien oder ihnen wenigstens nicht vollständig entsprochen haben und daſs er nur aus Liebedienerei gegen die damalige öffentliche Meinung oder auch aus Furcht vor derselben dazu bestimmt worden sei. Schon an sich muſste für einen so harmonisch angelegten Mann, wie Leibniz, der alle Einseitigkeiten geflissentlich mied, der Spinozismus etwas äuſserst Fremdartiges haben, wie er denn auch schon damals, als er denselben zuerst kennen lernte und als die Bildung seines eigenen Systems eben erst in ihren Anfängen war, sich in dieser Weise geäuſsert hat. Wieviel mehr aber muſste sich ihm diese Überzeugung aufdrängen, als er die Monadenlehre gefunden hatte. Denn dieses System vereinigt eben gerade die Selbständigkeit der Einzeldinge mit ihrer stetigen Abhängigkeit von Gott in einer so vollkommenen Weise, daſs in dieser Hinsicht wirklich nichts mehr zu wünschen übrig bleibt. Wer aber einmal einen solchen Standpunkt gewonnen hat, dem kann natürlich der Spinozismus nicht mehr imponieren, für den muſs notwendig eine

Lehre, welche den Satz aufstellt, daſs nur eine Substanz existiere, als im höchsten Maſse einseitig, als eine auſserordentliche Paradoxie und Ungereimtheit erscheinen. Wenn daher irgend jemand sich über Spinoza schroff auslassen konnte, dann war es Leibniz, und seine Äuſserungen über jenen müssen darum als vollauf berechtigt gelten. Denn, was man auch bisher geurteilt haben möge, die Monadenlehre ist und bleibt doch in jeder Beziehung ein ungleich tieferes und bedeutenderes System als dasjenige Spinozas. Es ist freilich Mode geworden, unter den groſsen Philosophen des 17. Jahrhunderts Spinoza an erster Stelle zu nennen, während man den so viel höher stehenden deutschen Denker zwar zu rühmen, aber im übrigen beiseite zu stellen pflegt. Indessen diese Anschauungen werden vielleicht noch einen Wandel erfahren.

Es erübrigt noch eine Bemerkung. Wir hatten früher gesehen, daſs die Substanzen in keiner realen Beziehung zu einander stehen, keinen physischen Einfluſs aufeinander ausüben. Nach dem Obigen aber stehen sie dennoch in einem gewissen Zusammenhang. Gott, zeigten wir vorher, hat den Substanzen ein solches Wesen gegeben, wie es die Rücksicht auf das Ganze forderte. Mithin ist jede derselben, wenn auch nicht die reale oder physische, doch die ideale oder finale Ursache für die Thätigkeit aller übrigen, insofern ja ihre Idee den Schöpfer bestimmte, den anderen Dingen eine Natur zu verleihen, aus welcher diese Thätigkeit resultiert. So tritt an die Stelle derjenigen Abhängigkeit, welche die gewöhnliche Vorstellung zwischen den Dingen anzunehmen pflegt, eine ideale Abhängigkeit derselben. In dieser Weise spricht sich, wie bekannt, Leibniz öfters aus (vgl. z. B. 2, 69 f., 71; 4, 578; 6, 107 f., 9, 138 f., 66, 615, 51 u. a.).

Aus dieser Ableitung hat sich uns nun, wie wir sahen, unmittelbar das Wesen Gottes ergeben, und auf diesen Gegenstand müssen wir jetzt noch etwas näher zurückkommen.

Gott repräsentiert also die Ursache der Welt. Er ist daher ein repräsentatives, vorstellendes Wesen. Da er aber die Quelle des Universums ist, so kann er natürlich nicht mit der Materie, der Passivität behaftet sein. Er ist daher ein blofses Handeln, ein reiner Akt. Dies folgt auch aus den Bemerkungen Leibnizens, dafs die Substanzen ohne die passive Kraft Götter sein würden (vgl. oben S. 451); denn sie sind, wenn man von der Materie abstrahiert, nichts anderes als reine Thätigkeiten. Auch sagt der Philosoph, wie bekannt, ausdrücklich, dafs Gott ein reiner Akt, ein „actus purus" sei (z. B. 2, 325; 3, 457, 2; 5, 362; 7, 530 und wohl noch öfter). Es kann infolgedessen auch keine Verworrenheit der Vorstellungen in Gott geben, und er kann keine Zeit nötig haben, um den gesamten Weltprozefs zu überschauen. Er stellt alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige deutlich und mit einem Schlage vor. „Gott", sagt Leibniz, „sieht alles vollkommen und auf einen Blick" (2, 23; ähnlich 4, 440). „In Gott findet sich das Universum nicht blofs konzentriert, sondern auch vollkommen ausgedrückt" (4, 553). „Gott drückt alles vollkommen auf einmal aus, das Mögliche und Existierende, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige" (564). „Gott allein hat eine deutliche Kenntnis von allem, denn er ist die Quelle desselben" (6, 604). „In dem göttlichen Verstande ist die Welt deutlich eingeschlossen" (559). „Die Göttlichkeit repräsentiert das Universum in seiner Quelle, sodafs das Universum so ist, wie sie es gemacht hat, und sich ihr anpafst, die der Keim oder die Ursache desselben ist. Und folglich repräsentiert Gott das Universum deutlich und vollkommen" (7, 556; vgl. auch 567 A.). „Der souveränen Substanz ist alles deutlich" (3, 72 und zahlreiche andere teils direkte, teils indirekte Belege).

Näher aber vergegenwärtigt sich Gott, wie wir zeigten, alle möglichen Dinge in seinem Verstande, ordnet diese in Welten, wählt eine von ihnen zur Schöpfung aus und giebt dieser die Existenz. Und in dem Wählen ist neben der

Wahl selbst noch eine unendliche Menge von Überlegungen, welche zu derselben führen, begriffen; alle Überlegungen, die jemals eine Kreatur anstellen kann, sind eminent in Gott enthalten. Aber diese sämtlichen Handlungen Gottes sind, dem vorher Gesagten entsprechend, zeitlich nicht voneinander verschieden. Sie haben, gerade so wie die Handlungen der Geschöpfe, eine Ordnung und Priorität. Aber nicht eine Ordnung und Priorität der Zeit, sondern, wie Leibniz so schön sagt, eine solche der Natur und des Ranges.

So bemerkt der Philosoph, nachdem er die Thätigkeit Gottes spezialisiert hat: „Und alle diese Handlungen des göttlichen Verstandes, obwohl sie untereinander eine Ordnung und Priorität ihrer Natur haben, vollziehen sich stets zusammen, ohne dafs es unter ihnen eine Priorität der Zeit giebt“ (6, 252). „Alle Überlegungen Gottes beobachten in seinem Verstande eine Ordnung unter sich, ebensowohl wie in dem unsrigen. Aber bei ihm ist es eine Ordnung und eine Priorität der Natur, anstatt dafs es bei uns eine Priorität der Zeit giebt“ (230). „Die Priorität der Natur ist in der Philosophie etwas Gewöhnliches. In diesem Sinne sagt man, dafs die Dekrete Gottes eine Ordnung untereinander haben. Und wenn man Gott die Einsicht in die Überlegungen und Schlüsse der Geschöpfe zuschreibt, sodafs alle ihre Demonstrationen und Schlüsse ihm bekannt sind und sich in eminenter Weise in ihm vorfinden: so sieht man, dafs es in den Propositionen oder Wahrheiten, die er kennt, eine Ordnung der Natur giebt, ohne irgend eine Ordnung oder ein Intervall der Zeit“ (346). „Gott überlegt nicht, indem er, wie wir, Zeit anwendet, um von einer Wahrheit zur anderen überzugehen; aber wie er alle Wahrheiten und alle Beziehungen auf einmal begreift, so erkennt er alle Konsequenzen und schliefst in eminenter Weise alle Überlegungen, die wir machen können, in sich ein“ (399; vgl. auch 147 f. u. a.).

Gott wählt also zwischen verschiedenen Möglichkeiten, aber die einzelnen Momente dieser Wahl sind nur ihrem Range, nicht der Zeit nach voneinander verschieden. Damit

fällt die Vorstellung, als ob Gott, weil er als der Allweise keine Zeit gebraucht, um die Dinge zu durchschauen, überhaupt nicht wählen könne*). Der Begriff der Wahl wird nicht durch das zeitliche Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Urteilen konstituiert. Denjenigen Entschluſs nennen wir eine Wahl, welcher auf Grund von Erwägungen über mehrere dem Subjekt gleich offenstehende Möglichkeiten zustande kommt, und von einem Entschlusse, für welchen solche Rücksichten nicht maſsgebend gewesen sind, sagen wir, daſs er blindlings gefaſst sei. Ob dagegen diese Erwägungen zeitlich voneinander getrennt sind oder gleichzeitig angestellt werden, ist für den Begriff der Wahl vollständig gleichgültig. So urteilt jedermann. Eine und dieselbe Wahl wird von verschiedenen Menschen, je nachdem dieselben mit einer schärferen oder schwächeren Auffassungskraft begabt, reicher oder ärmer an Erfahrungen sind, verschieden schnell vollzogen. Und dennoch wird deshalb niemand der Entscheidung des einen in höherem Maſse den Charakter einer Wahl beilegen wollen als derjenigen des anderen. Ja, wir werden eine Wahl um so höher schätzen, je schneller sie getroffen wird. Und wenn Personen, die mit besonderer Geistesgegenwart ausgerüstet sind, sich zuweilen in neuen Situationen so unmittelbar zurechtzufinden wissen, daſs sie wie mit einem Schlage den richtigen Entschluſs ergreifen, so werden wir von diesen nicht behaupten wollen, daſs sie aufs Geratewohl gehandelt und überhaupt nicht gewählt haben. Im Gegenteil, wir werden solchen Wahlen unsere höchste Anerkennung zollen. Je vollkommener überhaupt

*) In der Gesch. d. d. Ph. S. 158 ff. wird ausgeführt, daſs Gott kraft seiner Natur genötigt sei, die beste Welt zu schaffen, und es wird daraus der Schluſs gezogen, daſs mithin „auch die Vorstellung von einer Wahl sich aufhebe, die Gott zwischen mehreren oder wohl gar zwischen unzähligen Welten getroffen habe u. s. w.“ Dieser Schluſs ist sehr richtig. Es wird aber dann noch hinzugefügt: „Eine Wahl ist nur denkbar, wo das Urteil zwischen mehreren möglichen Entschlüssen hin- und herschwankt; wo die vollendete Weisheit des Urteilenden jede Unsicherheit über das, was zu thun ist, ausschlieſst, da ist der Entschluſs in jedem Augenblick schon getroffen, es kann daher nie zu einer Wahl kommen.“

unsere geistige Konstitution ist, umsoweniger Zeit haben wir zu unseren Wahlen nötig. Das Kennzeichen einer Wahl besteht daher nur darin, dafs alle diejenigen Überlegungen, welche uns zu derselben führen, in uns repräsentiert sind, dagegen ist es ganz unwesentlich, ob diese Überlegungen einander mehr oder weniger schnell folgen, ob sie überhaupt einander folgen oder uns gleichzeitig gegenwärtig sind. Wenn vielmehr für unsere Wahlen regelmäfsig eine gewisse Zeit erforderlich ist, so ist dies ein Mangel, welcher durch unsere Endlichkeit bedingt ist. Gott aber, der absolut Weise, der alle Dinge und Verhältnisse bis ins kleinste Detail in einem Moment durchdringt, der mit einem Blicke sieht, ob sie seinen Plänen angemessen sind oder nicht, bedarf nicht der Zeit, um gut zu wählen. Aber eine Wahl ist seine Resolution unter allen Umständen. Ja, sie ist die denkbar vollkommenste Wahl, sie ist die Wahl aller Wahlen, weil sie auf Grund vollendeter Kenntnis aller Möglichkeiten geschieht und dennoch keine Zeit beansprucht.

Mit diesen Bestimmungen ist aber das Wesen Gottes noch nicht vollständig erschöpft.

Gott wählt, sagten wir, und er wählt sogar zwischen unendlich vielen Möglichkeiten. Für diese Wahl mufs es nun selbstverständlich ein Motiv geben. Denn eine Wahl ohne Grund ist undenkbar. Dieser Grund kann aber natürlich nicht nötigender Natur sein. Denn wenn Gott genötigt wäre, sich in bestimmter Weise zu entscheiden, so würde er überhaupt nicht mehr wählen können, da eine Wahl ohne Freiheit ein Widerspruch ist. Dafs aber Gott wählt und mithin frei ist, folgt aus seiner Ableitung. Denn er soll ja der Grund dafür sein, dafs die Substanzen Naturen haben, kraft deren sie miteinander übereinstimmen, da sie doch auch Naturen hätten haben können, die nicht zu einander gepafst hätten. Er mufs daher wesentlich aus einer Unendlichkeit von Substanzen bestimmte auswählen und mithin frei sein. Würde sich Gott in der Notwendigkeit befinden, die Welt zu schaffen, so würde diese selbst notwendig sein; die Dinge hätten also auch

aufser den Naturen, welche ihnen thatsächlich zukommen, keine anderen haben können. Damit wäre aber die Voraussetzung, auf welcher die Annahme eines Gottes beruht, aufgehoben, und es wäre also überhaupt kein Gott mehr notwendig. Der Leibnizische Gott kann daher seiner Begründung nach nur als ein frei handelndes Wesen gedacht werden; nur als solches hat er Sinn und Berechtigung innerhalb des Systems, und wenn er das nicht ist, ist er einfach überflüssig. Der Grund also, welcher Gott zu seiner Wahl bestimmt, mufs ihm die Freiheit der Wahl lassen; er darf blofs inklinieren, nicht nötigen. Nun, ein solcher Grund ist, wie früher schon gezeigt wurde, eine Neigung, eine Zu- oder Abneigung. Gott ist daher nicht blofs eine Thätigkeit, sondern er hat auch eine Neigung, welche dieser Thätigkeit die Richtung weist, und diese Neigung treibt ihn, wie Leibniz annimmt, zum Besten.

Indessen dürfen wir uns dies nicht so vorstellen, als ob Gott zunächst eine Neigung hätte und dann erst seine Entschlüsse folgten, als ob jene den letzteren zeitlich voranginge. Beide sind vielmehr, wie alle Momente der göttlichen Natur, gleichzeitig. Die Neigung hat vor den Handlungen, welche durch sie veranlafst werden, nur eine Priorität des Ranges, aber nicht eine Priorität der Zeit. Mit diesen Dingen werden wir uns im Folgenden eingehender beschäftigen.

Hiermit haben wir das Wesen Gottes im einzelnen vollständig charakterisiert. Wollen wir dasselbe aber auf den allgemeinsten und abstraktesten Ausdruck bringen, so werden wir nach der Analogie der geschaffenen Substanzen sagen können, Gott sei die dem Universum entsprechende Einheit oder Monade (vgl. S. 188 f. und 324). Denn wenn Gott die Ursache der Welt repräsentiert, so muss er natürlich vor allem diese Welt in einer Einheit repräsentieren. Als Einheit oder Monade bezeichnet aber auch Leibniz die Gottheit. „Gott allein," sagt er, „ist die primitive Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, von welcher alle geschaffenen Monaden Produktionen sind" (6, 614, 47). „Die primitive ein-

fache Substanz mufs in eminenter Weise die Vollkommenheiten der abgeleiteten Substanzen enthalten" (602, 9). „Da die Monaden den Leiden unterworfen sind, mit Ausnahme der primitiven, so sind sie keine reinen Kräfte" (3, 636). „Alle Substanzen sind die Emanationen der grofsen Einheit der höchsten Substanz" (429). „Die Monas oder die einfache Substanz enthält im allgemeinen Vorstellung und Streben; und sie ist entweder die primitive Monade oder Gott, oder die abgeleitete, nämlich die geschaffene Monade" (7, 502 A.). „Gott ist auch eine Einheit aus der Zahl der Geister" (556). „Gott ist eine Einheit und zwar die universelle Einheit, im Gegensatz zu den besonderen Einheiten der Kreaturen" (558). „Gott ist selbst eine einfache Substanz, wie die Kreaturen" (566 E.)*).

*) Die schon S. 322 Anm. besprochene verkehrte Definition des Begriffs der „Monade" führt Fischer dazu, in den Bestimmungen Leibnizens, dafs Gott ohne Materie, ohne Schranke und dafs er eine Monade sei, einen groben Widerspruch zu erblicken (S. 609 ff.). Nach ihm ist nämlich die Monade wesentlich ein mit der Materie behaftetes, ein beschränktes Wesen. Wäre das der Fall, dann würde allerdings zwischen jenen beiden Bestimmungen ein offenbarer Widerspruch bestehen. Aber davon ist ja keine Rede. Leibniz versteht nach Ausweis der Quellen unter einer Monade nichts weiter als eine (irgend einer Vielheit entsprechende) unteilbare Einheit; weiter bedeutet dies Wort auch thatsächlich nichts: dafs auch die Schranke zu ihrem Begriff gehöre, hat der Philosoph nirgends gesagt.

Wenn aber Fischer einmal von dieser Annahme ausgeht, so ist seine eigene Darstellung unhaltbar. Er folgert nämlich, indem er die Notwendigkeit eines Gottes zu begründen sucht, so: Die Monaden stellen ein Stufenreich von Substanzen dar, von denen jede höhere immer deutlichere Vorstellungen als die vorhergehende hat, jede sich immer mehr von ihrer Schranke zu befreien sucht. Dieses Stufenreich zielt also auf eine höchste Monade, die alles deutlich vorstellt, keine Schranke mehr hat. „Weil jede Monade nach einer höheren strebt, so mufs es eine höchste Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Diese höchste Monade ist Gott" (S. 541). Und nun schliefst Fischer, dafs, da eine Monade wesentlich ein beschränktes Wesen sei, hier die bekannte Antinomie vorliege, die Thesis: „Gott ist Monade" in die Antithesis umschlage: „Gott ist keine Monade". Ganz mit Unrecht. Denn wenn die Monade wesentlich ein beschränktes Wesen ist, so war es eben überhaupt falsch, aus dem Gesetz der Kontinuität auf eine höchste „Monade" zu schliefsen, da aus diesem Gesetz im Gegenteil folgen würde, dafs eine schrankenlose Substanz, mithin nicht eine höchste „Monade" existieren müsse. Und auch aus dem Gesetz der Analogie, das Fischer nun vielleicht zu seiner Rechtfertigung herbeiziehen möchte, würde sich dies nicht ergeben. Denn Gott würde ja, auch wenn er nicht mehr eine Monade genannt werden könnte, doch den Monaden

Gott ist also der Akt, in welchem das Universum, ja alle Möglichkeiten auf einmal deutlich repräsentiert sind.

---

vollständig analog sein, indem er sich nur durch das Fehlen der Schranke unterschiede; auf die Analogie des Namens würde nichts ankommen. Fischer durfte also von vornherein von seinem Standpunkt aus, ohne sich zu widersprechen, gar nicht auf eine höchste „Monade" schliefsen und diese mit Gott identifizieren. Und wenn er es dennoch thut, dann ist es selbstverständlich leicht, hinterher eine Antinomie zu entdecken und diese dem Philosophen zu imputieren. Und auch die Thatsache, dafs Leibniz die Gottheit als eine Monade bezeichnet, hätte Fischer zu jenem Schlufs und jener Identifizierung nicht berechtigt; vielmehr hätte er diese Bezeichnung für eine Ungenauigkeit des Ausdrucks ausgeben müssen, zumal dieselbe sich nur äufserst selten findet. Auch die Bemerkung Fischers, „der Begriff der Monade, ausgedacht, führt zu einer Theorie der Weltseele, welche dem Geist der Monadenlehre entschieden zuwiderläuft", ist bedenklich (S. 611). Ich weifs nicht, woher Fischer das Recht zu der letzteren Behauptung nimmt; man sieht nicht, weshalb eine solche Theorie dem „Geiste" der Monadenlehre widersprechen soll: insbesondere sieht man es nicht, wenn man sich auf Fischers Standpunkt stellt; zu seiner Auffassung des Systems würde eine derartige Lehre, wie mir scheint, recht gut passen. Der Leibnizische Gott ist nun freilich thatsächlich Schöpfer der Welt und nicht Weltseele, und eben darum hat Leibniz die letztere Annahme verworfen; aber dafs dieselbe an und für sich mit dem System in Konflikt stehen würde, kann man, soviel ich sehe, nicht sagen.

Ebenso grundlos ist der andere Widerspruch, den Fischer in dem Gottesbegriff Leibnizens finden zu müssen glaubt. Er sagt, wenn Gott (wie es nach Leibniz wirklich der Fall ist) eine schrankenlose Substanz sei, so folge daraus, dafs in ihm keine Selbstunterscheidung und Persönlichkeit, keine Freiheit und blofs moralische Notwendigkeit möglich sei, wie dies letztere der Philosoph behauptet, und dafs die Welt eine Emanation Gottes sein müsse (S. 611). Wie kann man aber meinen, einem Manne wie Leibniz mit so allgemeinen Argumenten beikommen zu können? Es würde doch hier ganz darauf ankommen, was man überhaupt unter Schrankenlosigkeit versteht. Gott ist schrankenlos, insofern er keine Materie an sich hat, das ganze Universum deutlich vorstellt. Warum in aller Welt sollte denn eine solche Substanz nicht frei sein und nicht neben den andern vorstellenden Substanzen existieren können, wie doch auch diese einander koordiniert sind? Es ist ja unzweifelhaft, dafs die Einwände Fischers auf manches andere System passen würden, aber auf das Leibnizische passen sie entschieden nicht; in Bezug auf dieses sind sie gänzlich gegenstandslos.

Nicht minder unbegründet sind dann auch die anderen Antinomieen, die Fischer in der Monadenlehre entdeckt haben will. So sagt er: Nach Leibniz sollen unendlich viele Welten möglich sein. Sämtliche dieser Welten müssen aber notwendig aus Monaden bestehen. Nun bilden alle Monaden ihrem Begriffe nach ein vollkommenes Stufenreich: jede von ihnen stellt eine denkbare Differenz innerhalb desselben dar, und diese mufs nach dem Gesetz der Kontinuität eine wirkliche sein. Bestehen also die möglichen Welten aus den Monaden, existieren sie aber nicht, so fehlen sie in der Natur, so ist die Welt kein vollkommenes Stufenreich. Mithin sind die unendlich vielen Welten entweder unmöglich

So bildet er den natürlichen Abschlufs des Systems. Alle Monaden tragen das Unendliche in sich; sie repräsentieren schon ursprünglich in dem Akte, der ihre Natur ausmacht, den gesamten Weltprozefs, ebenso wie die Gottheit. Aber weil sie die passive Kraft, die Materie, die Leiblichkeit an sich haben, können sie ihren Inhalt nur unvollkommen darstellen, und sie bedürfen deshalb der Zeit, des Strebens, der Entwickelung, um ihn sich zu verdeutlichen (vgl. oben S. 353 f.). In Gott allein ist dieses Unendliche, wonach alle geschaffenen Substanzen streben, in jedem Moment vollendet repräsentiert. Alle Kreaturen und insbesondere die Geister ahmen daher, wie es die Kraft einer jeden gestattet, die Göttlichkeit nach; sie sind Ausdrücke, Bilder, Nachahmungen Gottes, jede nach ihrer Weise. „Die Summe meines Systems," sagt Leibniz, „führt sich darauf zurück, dafs jede Monade eine Konzentration des Universums ist

---

oder, wenn sie möglich sind, müssen sie auch wirklich sein. Daher ist aufser der wirklichen Welt keine andere möglich (S. 612 ff.) Was Fischer hier sagt, wäre richtig, wenn die Voraussetzung, dafs alle möglichen Monaden ihrem Begriffe nach ein kontinuierliches Stufenreich bilden und dafs jede denkbare Stufe desselben existieren müsse, sich bestätigte. Das ist aber in keiner Weise der Fall. Denn die möglichen Substanzen, welche sich in Gottes Verstande vorfinden, machen sowenig ein kontinuierliches Stufenreich mit einander aus, dafs sie vielmehr, wenn sie geordnet werden, sich zu vielen einzelnen Welten zusammenfügen, die einander vollständig koordiniert sind und in gar keinem gegenseitigen Zusammenhang stehen. Das geht ja aus den Angaben Leibnizens mit absoluter Gewifsheit hervor, und damit fällt Fischers Beweis von selbst. Überdies haben wir früher gezeigt, dafs der Begriff der Monade mit dem Gesetz der Kontinuität überhaupt nicht das Geringste zu schaffen hat. — Ebensowenig liegt es in dem Begriffe der Monade, alle möglichen Welten vorzustellen, wie das Fischer gleich darauf bemerkt; es liegt auch nicht im Begriff der Substanz überhaupt. Zum Wesen der existierenden und wohl aller möglichen Substanzen mufs es allerdings gerechnet werden, dafs sie diejenige Welt, welcher sie zugehören, mit allen Dingen, welche dieselbe enthält, vorstellen, nicht aber, dafs sie überhaupt alle Dinge und alle Welten vorstellen. — Auch das, was Fischer über die Antinomie in dem Begriff der Monade ausführt (S. 615), widerlegt sich ohne weiteres durch das, was vorher in Bezug auf Gott gesagt wurde. — Überhaupt ist Leibniz so elementarer Widersprüche, wie sie ihm Fischer nachweisen zu können glaubt, gar nicht fähig gewesen: dazu war er ein viel zu scharfsinniger, exakter und umsichtiger Denker.

und dafs jeder Geist eine Nachahmung der Göttlichkeit ist; dafs in Gott das Universum sich nicht nur konzentriert, sondern auch vollkommen ausgedrückt findet, aber dafs in jeder geschaffenen Monade nur ein Teil deutlich zum Ausdruck kommt, welcher mehr oder minder grofs, je nachdem die Seele mehr oder minder ausgezeichnet ist, während alles übrige nur konfus in ihr ausgedrückt ist; aber dafs in Gott nicht nur die Konzentration, sondern auch die Quelle des Universums ist. Er ist das primitive Zentrum, aus dem alles übrige hervorgeht" (4, 553). „Gott drückt alles vollkommen aus. Er ist die universelle Quelle von allem, und die geschaffenen Monaden ahmen ihn nach, soweit dies den Kreaturen möglich ist" (564). „In Gott findet sich die Macht, welche die Quelle von allem ist, dann der Verstand, welcher das Detail der Ideen enthält, und endlich der Wille. Und dies ist das, was dem Vorstellungs- und dem Begehrungsvermögen in den geschaffenen Monaden entspricht. Aber in Gott sind diese Attribute absolut und unendlich oder vollkommen und in den geschaffenen Monaden oder Entelechieen sind es nur Nachahmungen nach Mafsgabe ihrer Vollkommenheit" (615,48). „Gott repräsentiert das Universum deutlich und vollkommen; aber die Seelen repräsentieren diese Dinge hinterdrein und passen sich dem an, was aufser ihnen ist; das macht, dafs Gott frei ist, während wir teilweise in der Sklaverei sind, insofern wir von den anderen Dingen abhängen und unsere Vorstellungen konfus sind. Er ist das universelle Zentrum, und er sieht die Welt, wie ich die Stadt eines Hofes sehen würde, welche darin ist, d. h. gut; wir sind nur besondere Kreaturen und sehen die Welt gegenwärtig nur durch die zwei Augen unseres Kopfes oder so, wie ich eine Stadt von der Seite sehen würde" (7, 556; vgl. auch 566 g. E.). Vgl. ferner oben S. 450 f.

Übrigens mufs darauf hingewiesen werden, dafs wir das göttliche Wesen zwar mit dem Denken erfassen, dafs wir uns aber keine Vorstellung von demselben bilden können. Gott repräsentiert die Ursache, das Realisieren der Welt.

Für eine repräsentative Thätigkeit dieser Art giebt es aber weder in uns noch überhaupt in irgend einer der endlichen Substanzen ein Analogon, da diese eben wesentlich Geschöpfe, aber keine Schöpfer sind. Wir können uns daher auch keine Vorstellung von dieser Thätigkeit machen. Das Gleiche gilt noch in anderer Beziehung. Gott perzipiert nicht, wie wir und alle sonstigen Kreaturen (vgl. oben S. 315 ff.), Aggregate, Körper und Bewegungen, sondern die einfachen Substanzen als solche. Leibniz hat sich allerdings hierüber, wie es scheint, nicht besonders ausgesprochen (in dem „metaphysischen Discurs" sagt er sogar, Gott betrachte das System der Phänomene 4, 439), und ob überhaupt wörtliche Belege für diesen Satz angeführt werden können, müfste erst eigens untersucht werden. Indessen ist derselbe doch unumgänglich, da ja Gott die einzelnen möglichen Substanzen, also doch die Monaden als solche, sich vergegenwärtigen und produzieren soll. Wie aber Gott von dem absolut Einfachen eine Perzeption haben könne, das sind wir natürlich nicht imstande zu begreifen, da unsere Objekte ausnahmslos und wesentlich Phänomene sind. Ebensowenig können wir uns aber darüber Aufklärung verschaffen, wie Gott die Begriffe der Monaden (die überdies nicht, wie die unsrigen, allgemeine, sondern individuelle Begriffe sind, wovon wir ebenfalls keine Vorstellung haben) zu durchschauen und in diesen ihre gesamte Zukunft zu lesen vermöge, welcher Art die Möglichkeiten sind, die Gott durch seinen Verstand gegeben werden, ja, wie überhaupt ein Verstand beschaffen sei, der die Ideen der möglichen Dinge liefere; denn in uns findet sich nichts dergleichen. Alles dies ist eben nur Gegenstand unseres Denkens, nicht aber unserer Imagination. Leibniz selbst hat die aufserordentliche Schwierigkeit der hier in Betracht kommenden Fragen betont und geäufsert, „dafs man sich nicht ohne Notwendigkeit in die Erforschung des göttlichen Wissens und des göttlichen Willens versenken müsse wegen der grofsen Schwierigkeiten, welche es hier gebe", und „dafs es viele Dinge in der göttlichen Wissenschaft gebe, welche wir nicht begreifen können" (so 2, 44 und 53).

Demgemäfs spricht der Philosoph auch öfter von einer besonderen göttlichen „scientia possibilium“ oder einer „scientia simplicis intelligentiae“ und von einer „scientia actualium“, auch von einer „scientia visionis“, d h. einem Wissen, welches sich auf die Möglichkeiten, und einem solchen, welches sich auf die Voraussicht der Ereignisse in der wirklichen Welt bezieht (vgl. z. B. 6, 440 f. und 2, 44).

Wir gehen jetzt zu der für das System hochbedeutsamen Erörterung über die Freiheit und Zweckthätigkeit Gottes über. Dafs dieselbe in den Rahmen dieser Darstellung gehört, dürfte wohl nicht angezweifelt werden. Doch wollen wir uns auch hier, und zwar aus demselben Grunde wie in dem vorigen Abschnitte (S. 417), auf die Angaben der „Theodicee“ beschränken.

Leibniz sagt nun in Bezug auf Gott, ähnlich wie wir es schon in betreff der Willensfreiheit gehört haben, dafs derselbe frei, dafs er nur moralisch, nicht metaphysisch genötigt, dafs er nur inkliniert sei und dafs seine Neigung stets auf das Beste abziele. Auch diese Auseinandersetzungen haben aber den Interpreten des Philosophen keine geringen Schwierigkeiten bereitet. Eine nähere Betrachtung jedoch lehrt, dafs die letzteren keineswegs unüberwindlich sind.

Gewöhnlich geht man von der Voraussetzung aus, dafs Gottes Wille durch seine Vorstellungen, durch seinen Verstand bedingt werde, und da nun hieraus, wie man glaubt, sich ergeben würde, dafs Gott nur dasjenige wollen könne, was sein Verstand als das Beste erkennt, dafs also seine Willensakte notwendig seien, so läfst man, um den Erklärungen Leibnizens gerecht zu werden, die Freiheit Gottes darin bestehen, dafs er zwischen verschiedenen Möglichkeiten wähle und dafs andre Entscheidungen Gottes als die thatsächlichen denkbar seien*). Allein diese Darstellung steht

*) Dieser Meinung ist auch Fischer. Der nähere Inhalt seiner Ausführungen giebt aber noch zu besonderen Ausstellungen Anlafs. Nachdem er nämlich nachgewiesen hat, dafs wir in Gott die Macht, den

nicht nur im Widerspruch mit der Leibnizischen, sondern sie ist auch an und für sich unhaltbar. Denn daraus, dafs

Verstand und den Willen zu unterscheiden haben und dafs die Wirksamkeit Gottes nur in einer schöpferischen Thätigkeit bestehen könne, wirft er die Frage auf: „Wie und was schafft Gott? Unter welchem Gesetze geschieht die Schöpfung oder ist sie gesetzlos? Es handelt sich um die Freiheit und Notwendigkeit in Gott" (S. 562). Und daran reiht sich dann folgende Auseinandersetzung: „Die Schöpfung ist zunächst ein Akt der göttlichen Macht. Wäre sie indes nur dies, so müfste Gott alles schaffen, was seine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre also metaphysisch notwendig. Aber das göttliche Wesen ist nicht blofs die Kraft, sondern zugleich der Verstand. Darum ist die Schöpfung zugleich ein Akt des göttlichen Verstandes. Gesetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, so müfste Gott alles hervorbringen, was sein Verstand vorstellt, und die Schöpfung wäre dann logisch notwendig. Da Gott jedoch auch einen Willen hat, so mufs notwendig auch dieser an der Schöpfung beteiligt sein. Die Schöpfung mufs daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee, die ihm am meisten anzieht. So wählt er unter den möglichen Welten eine bestimmte, um sie ins Werk zu setzen. Und zwar wählt er unter den Möglichkeiten diejenige, welche der göttlichen Vernunft als die beste erscheint. Der Wille handelt daher moralisch, weil er wählt, und notwendig, weil seine Wahl durch die höchste Einsicht geleitet wird, kraft deren er nicht anders kann, als das Beste wählen. Darum ist das Gesetz des göttlichen Willens die moralische Notwendigkeit. Wäre die Schöpfung im metaphysischen oder logischen Verstande notwendig, so müfste Gott alles schaffen, was seine Kraft vermag und sein Verstand denkt. Aber er verwirklicht davon nur, was er will: er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Gesetz seines Willens das Beste. Dies ist die moralische Notwendigkeit der Schöpfung, und darin besteht das Wesen der göttlichen Freiheit" (S. 563 ff.). Gott ist also nach Fischer nicht metaphysisch, sondern nur moralisch genötigt, weil die Schöpfung nicht blofs ein Werk seiner Macht und seines Verstandes, sondern auch ein solches seines Willens ist, weil er nicht alles schaffen mufs, was er kann, sondern weil er zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählt. Man möge nun die Erörterungen Leibnizens über die göttliche Freiheit auffassen, wie man wolle, so viel sieht man doch gleich, dafs diese Ansicht nicht richtig ist. Wo finden sich denn bei Leibniz solche Gegensätze, wie sie Fischer hier aufstellt? Wo erklärt Leibniz, Gott sei deshalb nicht der metaphysischen Notwendigkeit unterworfen, weil er nicht nur auf Grund seiner Kraft und Intelligenz handle? Überall begründet er vielmehr jene Bestimmung damit, dafs es keinen Widerspruch in sich schliefsen würde, wenn Gottes Wille sich auch anders entschiede, als es der Fall ist. Und wo sagt Leibniz, Gott befinde sich darum nicht in einer metaphysischen Notwendigkeit, weil er nicht alle Möglichkeiten realisieren müsse, welche seine Kraft realisieren kann, sein Verstand vorstellt? Überall begründet er vielmehr diesen Satz damit, dafs Gott auch andere Welten als die thatsächlich existierende hätte realisieren können. Dies letztere sind offenbar zwei ganz verschiedene Sätze. Denn es ist ein gewaltiger Unterschied, ob man sagt, Gott sei frei, weil er nicht alle Welten verwirklichen müsse, oder ob man sagt, er sei frei, weil er auch eine andere Welt hätte verwirklichen

Gott sich nach seinem Verstande entscheidet, würde ja doch keineswegs folgen, dafs er dasjenige wollen müsse, was sein Verstand als das Beste erkennt; man würde vielmehr genau mit demselben Recht daraus folgern können, dafs er irgend etwas anderes, was sein Verstand erkennt, z. B. das Schlechteste, wollen müsse; denn würde er dieses realisieren, so würde er sich ja doch auch nach seinem Verstande entschliefsen. Das Beste würde er nur dann wählen müssen, wenn er ausdrücklich dazu genötigt wäre, gerade dieses zu verwirklichen, aber nicht dann, wenn er überhaupt durch seinen Verstand bestimmt würde. Wir können daher diese

---

können als diejenige, welche er wählt. Leibniz bezeichnet daher mit der metaphysischen Notwendigkeit etwas ganz anderes als das, was Fischer angiebt. Und überhaupt sind die Gegensätze, welche Fischer einführt, auch an sich selbst sehr unglücklich gewählt. Wenn die moralische Notwendigkeit Gottes nach ihm dadurch bedingt ist, dafs der göttliche Wille zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählt, dann konnte er die metaphysische Notwendigkeit nicht dadurch bedingt sein lassen, dafs Gott nur durch seine Macht und seinen Verstand zur Schöpfung bestimmt wird, dafs er alles, was er vermag, produzieren muss. Denn das sind eben keine Gegensätze. Fischer hätte, wenn er folgerichtig gewesen wäre, die metaphysische Notwendigkeit nur darin sehen können, dafs Gottes Wille so unüberwindlich genötigt sei, dafs ihm keine Wahl mehr übrig bleibt. Aufserdem wie kann Fischer von Sätzen wie diesen seinen Ausgangspunkt nehmen: wenn die Schöpfung nur ein Werk der göttlichen Macht oder des göttlichen Verstandes wäre, würde Gott metaphysisch oder logisch genötigt sein? Ist denn das denkbar, dafs die Macht Gottes durch sich selbst etwas produziere, ohne dafs irgend eine Triebfeder vorhanden ist, welche sie dazu bestimmt? Und vor allem, wie soll der Verstand für sich allein eine Welt realisieren können, da doch Leibniz ausdrücklich sagt, dafs der Verstand nicht schaffe, sondern nur die Vorstellungen liefere, nach welchen Gott schafft. Die Annahmen, von welchen Fischer ausgeht, sind also unmöglich und können für die Frage, ob Gott frei sei oder nicht, gar nicht in Betracht kommen. — Wenn endlich Fischer bemerkt, Leibniz nenne die moralische Notwendigkeit, unter welcher Gott handelt, darum eine glückliche Notwendigkeit, weil nach ihrem Gesetz eine glückliche Weltordnung zustande komme (S. 566), so ist dies ganz verkehrt. Leibniz gebraucht diesen Ausdruck mit Bezug auf Gott selbst: er bezeichnet die moralische Notwendigkeit, vermöge welcher Gott das Beste schaffen mufs, darum als eine glückliche, weil es der beste, wünschenswerteste, vollkommenste, kurz der glücklichste Zustand ist, immer zum Besten getrieben zu werden, ohne durch Leidenschaften u. dgl., wie es bei dem Menschen der Fall ist, davon abwendig gemacht zu werden, weil es also für Gott selbst ein Glück ist, unter einer solchen Notwendigkeit zu stehen. Das geht aus den Quellen mit vollster Deutlichkeit hervor (z. B. 6, 219, 385 f., 390 u. a.). So einfache Gedanken sollten nicht auch noch mifsverstanden werden.

Auffassung bei Seite lassen, zumal sie auch durch das Folgende hinreichende Widerlegung finden wird, und uns zu einer andern wenden, welche allerdings von dem Satze ausgeht, dafs Gott durch seine Natur besonders genötigt sei, das Beste zu thun.

Nach derselben fafst sich aber der Inhalt der Ausführungen Leibnizens in folgende Sätze zusammen: Gott ist durch seine Natur zu einer ganz bestimmten Thätigkeit genötigt; es ist unmöglich, dafs er anders handelt, als es durch diese Natur gefordert ist, und diese Natur treibt ihn zur Schöpfung des Besten. Gott kann daher keine andere als die vollkommenste, die beste Welt produzieren, und es konnte auch keine andere Welt existieren als die gegebene. Nichtsdestoweniger bleibt die Freiheit Gottes gewahrt, und ist das Universum nicht notwendig, sondern zufällig. Denn Gott ist allerdings durch seine Natur zu der Schöpfung genötigt, aber diese Notwendigkeit ist keine absolute, metaphysische, sondern nur eine moralische, insofern sie nicht an und für sich, sondern nur deshalb besteht, weil das göttliche Wesen auf die Realisierung des Besten geht, nur wegen der Güte Gottes wirksam wird. Was aber blofs moralisch notwendig ist, davon ist im Unterschied von dem absolut Notwendigen das Gegenteil möglich; denn es ist ja nur wegen der Vollkommenheit der göttlichen Natur, aber nicht an sich notwendig, mithin auch an sich nicht unmöglich. Und eben darum bringt die moralische Notwendigkeit, ebenfalls im Gegensatz zu der absoluten, auch nicht einen gänzlich unwiderstehlichen Zwang mit sich, sondern inkliniert nur. Gott ist also nur moralisch genötigt, nur inkliniert, frei, und die Welt ist nicht die einzig mögliche*).

Auf die Sophistik dieses Gedankenganges, auf den offenbaren Widerspruch, der hiermit dem grofsen Denker imputiert wird, wollen wir nicht weiter eingehen. Wir hätten darüber ziemlich dasselbe zu sagen, was wir schon früher

*) Vgl. Gesch. d. d. Phil. S. 159 ff.

anläfslich der Frage der Willensfreiheit bemerkt haben (vgl. S. 423 f.). Dagegen bedarf vor allem die Prämisse, auf welche sich diese Auffassung stützt, einer näheren Prüfung.

Gott soll zu seiner Thätigkeit durch seine Natur genötigt werden. Dieser Satz ist aber schon an sich selbst höchst verdächtig. Denn was soll man sich denn unter dieser angeblichen Natur eigentlich vorstellen? Welcher Art soll dieselbe sein? Soll sie etwas Ruhendes, soll sie selbst eine Thätigkeit sein, oder wie sonst soll man sich dieselbe denken? Man wird niemals imstande sein, ihr Wesen zu beschreiben; es wird nie sagbar sein, worin sie bestehen soll. Das ist das sicherste Zeichen dafür, dafs es mit dieser göttlichen Natur überhaupt nichts ist. Sodann aber, worauf stützt man eigentlich die Behauptung, dafs Gott kraft seiner Natur nichts anderes als das Bestmögliche thun könne. In den Quellen selbst findet sich eine derartige Äufserung nicht; man wird keinen Beleg dafür anführen können. Denn dafs die Sätze, Gott ermangle nicht, das Beste zu schaffen, er schaffe es sicher und unfehlbar, er sei als das weiseste Wesen moralisch dazu genötigt, er handle stets nach Gründen u. dgl. m., einen anderen Sinn haben, erhellt hinlänglich aus Leibnizens eigener Darstellung; sagt er doch ausdrücklich, dafs dies alles die souveräne Freiheit Gottes nicht beeinträchtige, keine Notwendigkeit für ihn begründe, was doch selbstverständlich nur heifsen kann, dafs es ihm die Möglichkeit anderen Handelns lasse.

Dementsprechend stellt sich nun auch die hier zu Grunde liegende Anschauung, als ob Gott in mechanischer Weise durch die Konstitution seiner Natur zum Handeln veranlafst werde, schon bei dem ersten Blick auf die Quellen als unhaltbar heraus. Gott erscheint hier vielmehr überall als ein Wesen, welches in der Art zweckthätiger Substanzen durch ideale Bestimmungsgründe, durch das Streben, die Aussicht, zu irgend einem im voraus vorgestellten Ziele zu gelangen, d. h. durch Neigungen, durch die Zuneigung zum Guten und die Abneigung gegen das Schlechte, durch die Repräsen-

tation des Guten und des Schlechten zur Thätigkeit bewegt wird, mithin als ein Wesen, welches sich selbst frei nach Neigungen bestimmt. Er verhält sich in dieser Beziehung genau ebenso, wie der Mensch und die übrigen Substanzen (vgl. darüber S. 424 ff.). So sagt Leibniz, Gott regle sich nach Neigungen, nach der vorwiegenden Güte des Objekts, nach der Betrachtung des Guten; er stecke sich ein Ziel, er handle nach Gründen, nach Vernunftgründen, nach Motiven; er entscheide sich, im Gegensatz zu dem Menschen, der stets Leidenschaften unterworfen sei, nur nach dem Urteil der Vernunft, nach Regeln und Prinzipien, nicht nach Ausnahmen, nach den allgemeinen Gründen des Guten und der Ordnung; seine Macht sei an sich unbestimmt, und die Güte und die Weisheit seien nur Anlafs für ihn, aus dieser Unbestimmtheit zur Bestimmtheit herauszugehen; er vergegenwärtige sich kraft seines Verstandes alle möglichen Dinge; er wähle daraus diejenigen, die seiner Güte am angemessensten sind; er fasse Resolutionen, stelle Dekrete auf u. s. w. Die nachher anzuführenden Äufserungen Leibnizens werden dies hinlänglich bestätigen.

Ferner aber beweist Leibniz auch hier niemals, dafs Gott, obwohl er kraft seiner Natur keine andere Welt als die thatsächlich existierende schaffen konnte, dennoch nicht genötigt, sondern nur inkliniert sei; und doch müfste man dies nach der in Frage stehenden Auffassung unbedingt fordern. Denn wenn einigemal bemerkt wird, die Güte Gottes inkliniere ihn nur, das Beste zu schaffen, nötige ihn aber nicht, da sie nicht unmöglich mache, was von dem Besten verschieden sei, so soll in der letzteren Erklärung nicht ein eigentlicher Beweis für die erstere enthalten sein, wofür wir uns wohl auf das früher Gesagte beziehen können (vgl. S. 429). Wohl aber wird häufig dargelegt, dafs Gott nicht gänzlich indifferent, ohne eine Neigung zum Guten sein, dafs er ohne eine solche Neigung nicht gedacht werden könne. Es steht also für Leibniz gar nicht die Alternative in Frage, ob Gott genötigt oder inkliniert, sondern diejenige,

ob er indifferent oder inkliniert sei, eine Thatsache, welche es schon als für den Philosophen feststehend voraussetzt, dafs Gott blofs inkliniert, nicht genötigt sei (vgl. auch hierüber die entsprechenden ausführlichen Darlegungen in betreff der Willensfreiheit, S. 430 f.). Besondere Belege dafür brauchen wir hier wohl nicht mehr beizubringen.

Was aber — und damit kommen wir zu dem Hauptpunkt — die Ausführungen des Philosophen über die absolute und die moralische Notwendigkeit angeht, so sind diese überhaupt gänzlich verkehrt und auf den Kopf gestellt worden. Gott ist durch seine Natur, läfst man Leibniz erklären, zu einer bestimmten Thätigkeit genötigt; aber weil diese ihn nur zu der Verwirklichung des Besten drängt, darum ist diese Notwendigkeit nur eine moralische und keine absolute, eine solche aber schadet der Freiheit Gottes nicht. Darnach würde also Leibniz den Unterschied der absoluten und moralischen Notwendigkeit zu dem Zwecke gemacht haben, um sehen zu lassen, dafs Gott nicht gezwungen sei, das Beste zu thun. Und die moralische Notwendigkeit würde diejenige Notwendigkeit sein, welche die Natur Gottes diesem auferlegt, seinen Willensentschlüssen eine gewisse Richtung zu geben; sie würde also vor diesem Willensentschlusse, unabhängig von dem Willen Gottes existieren. Von alledem steht das genaue Gegenteil in den Quellen.

Leibniz will durch die vorliegende Unterscheidung keineswegs zeigen, dafs Gott nicht gezwungen sei, das Beste zu schaffen, sondern gerade umgekehrt, dafs die Bestimmung, Gott wolle das Beste, für ihn keinen Zwang (oder richtiger keine Notwendigkeit) begründe. Das sind offenbar sehr verschiedene Gedanken. Man kann unzweifelhaft genötigt werden, das Beste zu thun, und dennoch ist es zum mindesten sehr fraglich, ob dies, dafs ein Wille auf das Beste gerichtet ist, für diesen eine Notwendigkeit erzeugt, seine Freiheit vernichtet, ob ein freier Wille nicht auf das Beste gehen könne, ob frei wollen und das Beste wollen unverträgliche Begriffe sind. Diese Frage wirft nun Leibniz in Beziehung auf Gott

auf. Will nämlich Gott das Beste, so ist er, da es nur ein Bestes giebt und da er als der Allweise sich nicht darüber täuschen kann, welches dieses Beste ist, genötigt, eine ganz bestimmte Welt zu wählen. Es scheint also, dafs ihm in diesem Falle die Möglichkeit eines andern Handelns und mithin die Freiheit genommen ist. Um daher diesen Schein zu widerlegen, unterscheidet der Philosoph zwischen der absoluten und der moralischen Notwendigkeit. Denn wenn Gott sich einmal zu dem Besten entschlossen hat, so ist er, wie Leibniz auseinandersetzt, auf Grund seiner Weisheit allerdings zur Schöpfung einer ganz bestimmten Welt genötigt. Aber dafs er diesen Entschluſs faſst, dazu ist er nur inkliniert, aber nicht nezessitiert, das ist eine freie That Gottes; er könnte sich auch anders entscheiden. Jene Notwendigkeit, die infolge dieses Entschlusses für ihn entsteht, gründet sich daher auf einen freien Willensakt Gottes, tritt nur ein, weil er diesen Entschluſs vorher mit Freiheit gefaſst hat. Eine Notwendigkeit dieser Art aber ist keine absolute, sondern eine moralische (eine auf einem freien Willensakt beruhende); eine solche aber berührt die Freiheit nicht, vernichtet nicht die göttliche Freiheit, wie dies ja unmittelbar evident ist. Daraus sieht man, dafs die Freiheit Gottes durch diese Erwägungen nicht nur nicht bewiesen werden soll, sondern dafs sie ihnen sogar als etwas Gegebenes schon vorausgesetzt ist. Ebenso erhellt daraus, dafs die moralische Notwendigkeit nicht unabhängig von dem Willen Gottes besteht, sondern dafs sie gerade erst durch diesen wirksam wird, erst dadurch zur Geltung kommt, dafs Gott frei sich dazu entscheidet, das Beste zu schaffen, sowie endlich, dafs dieselbe nicht selbst inkliniert, wie man gemeint hat, sondern auf einer Inklination beruht. Dafs aber dies die Gedanken des Philosophen sind, das bestätigen seine Äuſserungen so unzweideutig, so unwidersprechlich, dafs ein Zweifel daran überhaupt ausgeschlossen ist. Auch hierfür werden wir in der zusammenhängenden Darstellung dieser ganzen Materie, zu der wir nunmehr übergehen wollen, hinreichende Belege anführen.

Wir hatten früher gesehen, dafs Gott sich alle möglichen Welten repräsentiert, dafs er aus ihnen eine zur Existenz auswählt und diese realisiert. Für eine solche Wahl mufs es nun einen Grund geben, und dieser kann, worauf schon oben (S. 479 f.) hingewiesen wurde, nur in einer Neigung zum Besten gefunden werden. Denn die Annahme, dafs Gott ohne alle Gründe, gleichsam zufällig handle, dafs er zum Guten wie zum Schlechten gleich geneigt sei, ist undenkbar, wie überhaupt die reine Indifferenz etwas Chimärisches ist. Hat nun Gott eine Neigung zum Besten und wird seine Thätigkeit durch diese veranlafst, so ist er stets determiniert. Weil aber sein Bestimmungsgrund eben nur in einer Neigung besteht, so ist er nur inkliniert, nicht nezessitiert, und ist sein Handeln zwar sicher und unfehlbar, aber nicht notwendig. Gott ist daher souverän frei; er kann jede beliebige Welt wählen und schaffen; aber er hat andererseits nicht für jede eine gleich grofse Neigung. Und diese Neigung, diese Zu- oder Abneigung bildet nun den Grund, das Motiv, dafs er, trotzdem er sich für die schlechtere wie für die bessere Welt entscheiden könnte, dennoch der letzteren frei den Vorzug giebt.

„Gott", sagt Leibniz, „hat die Naturgesetze nicht ohne Grund gegeben; denn er wählt nichts aus Laune und gleichsam zufällig oder auf Grund reiner Indifferenz; sondern die allgemeinen Gründe des Guten und der Ordnung haben ihn dazu getrieben" (6, 50). „Der Wille handelt stets nach der Repräsentation des Guten. Man gesteht dies in Bezug auf Gott zu. Gott mangelt nicht, das Beste zu wählen, aber er ist nicht dazu genötigt, und es giebt sogar in dem Objekt seiner Wahl keine Notwendigkeit; denn eine andere Folge der Dinge ist gleich möglich. Ja, gerade deshalb ist die Wahl frei und unabhängig von der Naturnotwendigkeit, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten geschieht und weil der Wille durch die vorwiegende Güte des Objektes bestimmt wird" (128). „Gott ist unendlich mächtig, aber seine Macht ist unbestimmt; die Güte und die Weisheit zusammen be-

stimmen ihn, das Beste zu produzieren" (183). „Obwohl Gott souverän frei ist, folgt doch nicht, dafs er in einer Indifferenz des Gleichgewichtes ist, und obwohl er zum Handeln inkliniert ist, folgt doch nicht, dafs er durch diese Neigung genötigt ist, alles, was er kann, zu produzieren. Er wird produzieren, was er will; denn die Neigung treibt ihn zum Guten. Wir gestehen die souveräne Freiheit Gottes zu, aber wir verwechseln sie nicht mit der Indifferenz des Gleichgewichts, als ob er ohne Grund handeln könnte" (234 f.) „Das Dekret der Schöpfung ist frei: Gott ist zu jedem Guten getrieben; das Gute und selbst das Beste inkliniert ihn zum Handeln, aber es nötigt ihn nicht; denn seine Wahl macht nicht unmöglich, was von dem Besten verschieden ist; sie macht nicht, dafs das, was Gott unterläfst, einen Widerspruch in sich schliefst. Es giebt also in Gott eine Freiheit, die von der Notwendigkeit eximiert ist" (255). „Die Dekrete Gottes sind stets frei, obwohl Gott dazu durch Gründe getrieben wird, welche in der Betrachtung des Guten bestehen: denn durch die Betrachtung des Guten genötigt werden, das heifst frei sein" (258). „Gott kann nicht gleichsam zufällig durch ein absolut absolutes Dekret oder nach einem Willen handeln, der von vernünftigen Motiven unabhängig ist. Er wird immer durch Vernunftgründe bewegt, in welche die Natur der Objekte eingeht u. s. w." (285). „Entweder wird Gott auf Grund einer vagen Indifferenz und zufällig handeln, oder er wird aus Laune oder aus irgend einer anderen Leidenschaft handeln, oder endlich er mufs kraft einer vorwiegenden Neigung der Vernunft handeln, welche ihn zum Besten treibt. Aber die Leidenschaften, welche aus den konfusen Vorstellungen kommen, können in Gott nicht statthaben, und die vage Indifferenz ist etwas Chimärisches. Es ist also nur möglich, dafs der stärkste Vernunftgrund die Wahl Gottes regelt" (305 f.). „Es giebt Gründe für die Wahl Gottes, und diese sind aus seiner Güte gezogen" (253). „Der Verstand Gottes enthält die Ideen aller möglichen Dinge; diese repräsentieren

ihm das Gute und Schlechte, und seine Güte läfst ihn das Vorteilhafteste wählen. Gott also bestimmt sich durch sich selbst; sein Wille ist aktiv kraft des Guten, aber er wird geleitet durch die Weisheit" (423). „Nicht durch Zufall oder ohne Grund, noch aus Notwendigkeit hat Gott die Welt geschaffen, sondern aus Neigung ist er dazu gekommen, und seine Neigung treibt ihn zum Besten" (424). Vgl. ferner 107, 116, 145, 160, 167, 178, 253 f., 256, 310, 315 f., 397, 414 u. a. Von zusammenhängenden Erörterungen vgl. m. 219—231, 314—328, 422—426.

Damit erledigt sich nun auch ein Einwand, den man an sich der Lehre Leibnizens entgegenhalten könnte und der ihm thatsächlich von zeitgenössischen Philosophen entgegengehalten worden ist. Es giebt nämlich nach Leibniz nur eine beste Welt. Nun ist Gott, da er seinem Wesen nach alles deutlich sieht, absolut weise; er kann daher, indem er alle möglichen Welten betrachtet, niemals darüber im Zweifel sein, welche von ihnen die vollkommenste ist. Ist er also ursprünglich dazu inkliniert, das Beste zu thun, so ist er kraft seiner Weisheit (weil er sich nie darüber täuschen kann, was das Beste ist) genötigt, gerade diejenige Welt, welche thatsächlich zur Existenz gelangt ist, und keine andere zu schaffen. Ist er aber genötigt, so ist es, wie es den Anschein hat, um seine Freiheit geschehen. Dieser Schlufs ist indessen, wie Leibniz ausführt, nicht stichhaltig. Denn Gott ist allerdings zum Guten getrieben, aber er ist nicht notwendig dazu getrieben; er ist inkliniert, aber nicht genötigt, das Beste zu schaffen. Es steht ihm daher unter allen Umständen absolut frei, auch eine schlechtere Welt zu produzieren. Hat er sich nun aber einmal zu der Schöpfung der besten Welt entschlossen, dann allerdings ist er als das weiseste Wesen genötigt, eine ganz bestimmte Welt zu realisieren. Aber diese ihm so auferlegte Notwendigkeit ist nur eine moralische, da sie seine freie Willensentscheidung voraussetzt, und eine solche kann seine Freiheit natürlich nicht vermindern. Ja, es giebt sogar nichts Unvernünftigeres

als die Meinung, es sei ein wesentliches Merkmal der Freiheit, ebenso sehr zu dem Guten wie zu dem Schlechten geneigt zu sein und sich darüber täuschen zu können, welches das gröfsere, welches das geringere Gute ist. Das ist im Gegenteil ein Mangel an Freiheit, wie er endlichen Wesen anhaftet. Unwandelbar kraft eigener Neigung das Beste wollen, ohne durch innere Leidenschaften davon abwendig gemacht zu werden, folgend dem Urteil einer Vernunft, die keinem Irrtum ausgesetzt ist, das ist vielmehr der höchste Grad der Freiheit, das ist die wahre, die vollkommene Freiheit.

Der Einwand, setzt Leibniz auseinander, dafs Gott, wenn er das Beste will, zur Schöpfung der Welt genötigt gewesen wäre, trifft nicht zu; „denn es ist die Güte, welche Gott zur Schöpfung treibt, und diese selbe Güte, verbunden mit der Weisheit, treibt ihn, das Beste zu schaffen. Sie treibt ihn dazu, ohne ihn zu nötigen. Man nenne dies ein Fatum; das heifst, dieses Wort in einem guten Sinne nehmen. Sagen, dafs man etwas nicht thun kann, nur weil man es nicht will, heifst die Ausdrücke mifsbrauchen. Der Weise will nur das Gute: ist das also eine Knechtschaft, wenn der Wille nach der Weisheit handelt? Und kann man weniger Sklave sein, als nach eigener Wahl folgend der vollkommensten Vernunft zu handeln?“ „Das ist eine moralische Notwendigkeit, welche den Weisesten nötigt, das Beste zu wählen.“ „Jene angebliche Notwendigkeit ist nur moralisch; sie berührt die Freiheit nicht; im Gegenteil, sie setzt den besten Gebrauch derselben voraus.“ „Gott ist sicher zu der Schöpfung getrieben gewesen, er ist dazu bestimmt gewesen; aber was sicher ist, ist nicht notwendig; die Sache konnte anders gehen, aber das ist nicht geschehen. Gott hat zwischen verschiedenen gleich möglichen Plänen gewählt; metaphysisch konnte er daher wählen, was nicht das Beste war, aber nicht moralisch. Der beste Weg z. B. von einem Punkt zu einem anderen ist einzig; aber es giebt noch eine Unendlichkeit anderer Wege. Es giebt also keine Notwendigkeit, welche mich

zwingt, die Gerade zu gehen. Aber sobald ich das Beste wähle, bin ich dazu bestimmt, obwohl das nur eine moralische Notwendigkeit in dem Weisen ist.“ „Moralisch genötigt werden durch die Weisheit, genötigt werden durch die Betrachtung des Guten, das heifst frei sein, das heifst nicht metaphysisch genötigt sein“ (6, 253—260). „Das ist die wahre, die vollkommenste Freiheit, sein freies Urteil am besten gebrauchen und seine Macht immer ausüben zu können, ohne davon abwendig gemacht zu werden, weder von aufsen, noch durch innere Leidenschaften. Es giebt nichts, was dem höchsten Grad der Freiheit mehr ansteht, als immer zum Guten geführt zu werden und immer durch seine eigene Neigung ohne Zwang und Mifsvergnügen. . . . . Obwohl Gottes Wille stets unfehlbar ist und stets auf das Beste geht, so ist das geringere Gute dennoch möglich; sonst würde die Notwendigkeit des Guten geometrisch oder metaphysisch sein, und die Zufälligkeit der Dinge würde zerstört werden. Aber die Notwendigkeit, um die es sich hier handelt, wird nur durch den Willen Gottes wirksam. Diese Notwendigkeit heifst moralisch, weil bei dem Weisen Notwendig und Verpflichtet gleichwertige Dinge sind; und wenn sie immer ihren Effekt hat, wie sie es in dem vollkommen Weisen wirklich hat, so kann man sagen, das sei eine glückliche Notwendigkeit. Das, was diese Notwendigkeit mit sich bringt, geschieht nicht, trotzdem man es will, sondern weil man es will, und ein Wille, dem es natürlich ist, gut zu wählen, verdient am meisten gelobt zu werden“ (385 f.). „Der Weise ist durch eine moralische Notwendigkeit zum Besten getrieben worden“ (184). „Ebenso wie die metaphysische Notwendigkeit in Bezug auf Gott absurd, ist die moralische Notwendigkeit seiner würdig. Das ist eine glückliche Notwendigkeit, welche den Weisen nötigt, gut zu handeln, anstatt dafs die Indifferenz gegen Gut und Schlecht das Merkmal eines Mangels an Güte oder Weisheit wäre“ (218 f.). „Die Notwendigkeit, das Beste zu thun, ist nur moralisch. Gott kann nicht mangeln, das Beste zu wählen; indes er ist dazu durch

eine moralische Notwendigkeit genötigt. Sonst würden nicht nur andere Grund haben, sein Thun zu kritisieren, sondern er selbst würde nicht mit seinem Werk zufrieden sein u. s. w.“ (236). „Die angebliche Notwendigkeit, die Gott treffen soll, wenn er das Beste wählt, besteht nicht. . . . . Das ist eine Unvollkommenheit unserer Freiheit, die macht, dafs wir das Schlechte statt des Guten wählen können. Dies kommt von dem scheinbaren Guten und Schlechten, das uns täuscht, anstatt dafs Gott zu dem Wahren und dem gröfsten Guten getrieben wird, d. h. zu dem Wahren ganz absolut, das er nicht mangeln konnte, zu erkennen“ (305 f.). „Da Gottes Verstand vollkommen ist, seine Gedanken immer deutlich, seine Neigungen immer gut sind, so mangelt er nie, das Beste zu wählen, anstatt dafs wir durch den falschen Schein des Wahren und Guten getäuscht werden können“ (423). „Für den göttlichen Willen ist zwar die metaphysische, aber nicht die moralische Notwendigkeit ausgeschlossen; denn wenn auch Gott in seiner Wahl nicht irren kann und also immer wählt, was das Zweckmäfsigste ist, so schadet dies doch seiner Freiheit so wenig, dafs sie dieselbe vielmehr vollkommen macht“ (441, 21). Vgl. ferner 107, 119, 167 f., 178, 182 f., 204, 211, 237 E., 314 f. u. a.

Aus diesen Auseinandersetzungen erhellt auch unmittelbar, dafs Gott ein zweckthätiges Wesen ist und dafs er näher den höchsten Zweck verfolgt. Während die geschaffenen Substanzen sich nur danach bestimmen, was ihnen am besten *scheint*, bestimmt sich Gott nur nach dem *absolut* Besten. Auch in dieser Beziehung findet daher die Monadenlehre in der Gottheit ihren würdigen und notwendigen Abschlufs.

Neunter Abschnitt.

Die teleologische Naturerklärung.

Aus der Zweckthätigkeit Gottes folgt nun auch das, was Leibniz über die teleologische Naturansicht sagt.

Das Leibnizische System nämlich, soweit wir dasselbe bisher kennen gelernt haben, stellt für die Weltbetrachtung und für die Welterklärung den Grundsatz auf, dafs alle speziellen Phänomene auf rein mechanischem Wege, durch den Körper und seine Gesetze expliziert werden müssen, dafs aber die Prinzipien des Körpers selbst, der mechanischen Gesetze selbst in den Monaden bestehen. Dagegen sind wir bis jetzt noch nicht berechtigt, die Natur in irgend einer Beziehung teleologisch zu erklären. Wir haben weder das Recht, die Beschaffenheit, die Erscheinungen und Veränderungen der Welt im einzelnen wie im ganzen aufser aus den mechanischen auch noch aus den Finalursachen zu begründen, noch auch haben wir das Recht, die mechanischen Gesetze oder, sprechen wir gleich genauer, die Thatsache, dafs die Prinzipien des Mechanismus, die Monaden sich so bethätigen, wie es durch die mechanischen Gesetze geboten ist, auf Zweckmäfsigkeitsrücksichten zurückzuführen.

Und dafs wir das Recht zu diesen beiden Stücken auch nicht durch unsere früheren Ausführungen erhalten, wonach die Monaden zweckthätige Wesen sind (vgl. S. 409 ff.), liegt auf der Hand. Denn wenn auch jede einzelne Substanz sich nach Zwecken regelt, so folgt doch daraus noch nicht im entferntesten, dafs sie zusammen mit den übrigen eine zweckmäfsige Welt ausmache, dafs die Welt, welche durch die Substanzen konstituiert wird, zweckmäfsig eingerichtet sei und also aus Zwecken begriffen werden müsse. Vielmehr würde nichts hindern, dafs zwar die Substanzen nach den Finalursachen handeln und dafs sie dennoch eine höchst unzweckmäfsige Welt zusammensetzen. Und wenn auch ferner die einzelne Monade zu ihrer Thätigkeit durch Zwecke bestimmt wird, so folgt daraus doch ebenfalls noch nicht, dafs die Thatsache, wonach diese Thätigkeit gerade so beschaffen ist, wie es die mechanischen Gesetze verlangen, irgend welchen Zwecken diene, bezweckt sei, auf Gründen der Zweckmäfsigkeit beruhe. Vielmehr würde diese Thatsache trotz der Zweckthätigkeit der Substanzen dennoch höchst unzweck-

mäfsig oder auch reiner Zufall sein können. Der Umstand daher, dafs die Triebfedern für die Entwicklung der Monaden in Begehrungen und Zweckvorstellungen liegen, giebt uns noch in gar keiner Hinsicht das Recht zu einer teleologischen Naturansicht; beides sind völlig verschiedene Dinge, die nicht miteinander vermischt werden dürfen. Eben deshalb müssen auch diejenigen Stellen der Quellen, an welchen Leibniz bemerkt, dafs, ebenso wie die Bewegungen nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen sich vollziehen, die Vorstellungen der Monaden nach den Gesetzen der Zweckursachen auseinander entstehen, dafs es daher in der Natur zwei Reiche gebe, das Reich der wirkenden und das Reich der Zweckursachen, dafs diese beiden Reiche einander parallel gehen u. dgl., sehr sorgfältig von denjenigen Stellen unterschieden werden, an welchen der Philosoph ausführt, dafs die Naturerscheinungen eine teleologische Erklärung bedürfen und dafs die mechanischen Gesetze von den Finalursachen abhängen. Wenn man daher bisher diese Bestimmungen meistens durcheinander gebracht hat und sie als vollständig gleichwertig zu behandeln pflegt, so ist das durchaus unzulässig*).

Wir wiederholen daher, soweit wir das System bisher entwickelt haben, hat eine teleologische Naturerklärung in demselben noch keinen Platz. Durch die Einführung eines zweckthätigen Gottes erweitert sich indessen unser Gesichtskreis.

Wir haben zunächst gesehen, dafs die Monaden die Geschöpfe, ja die kontinuierlichen Produktionen Gottes sind, und ebenso hat sich uns ergeben, dafs dieser Gott nach Neigungen, nach Zwecken und näher nach dem Prinzip des Besten handelt. Ist aber die Welt das Werk eines zwecksetzenden Wesens, so ist es selbstverständlich, dafs dieselbe im ganzen wie im einzelnen bestimmten Plänen dienen mufs,

*) Auch in der Gesch. d. d. Phil. S. 123—125 wird kein Unterschied zwischen diesen Bestimmungen gemacht, obwohl dieselben doch gar nichts miteinander zu thun haben und auch von Leibniz durchgängig voneinander getrennt werden. Vgl. die zu S. 123, 4 und zu S. 125, 1 angeführten Belegstellen.

dafs in ihr bestimmte Zwecke verwirklicht sein und sich offenbaren müssen, dafs die Dinge und Veränderungen der Welt nach dem Prinzip der Zweckmäfsigkeit, der Ordnung und Vollkommenheit geregelt sein müssen. Ist aber dies der Fall, dann ist es natürlich nicht hinreichend, um zu einer Einsicht in die Gründe der Erscheinungen zu gelangen, wenn wir dieselben blofs aus den wirkenden Ursachen begreifen, wenn wir uns, um sie zu erklären, blofs der Eigenschaften der Materie bedienen. Vielmehr werden wir nur dann die Dinge vollständig verstehen lernen, wenn wir nicht nur ihren mechanischen Bedingungen, sondern auch den Zwecken, welche der Urheber des Universums mit ihnen verfolgt hat, nachspüren, den Nutzen, den ein jedes von ihnen stiftet, aufweisen. Eine blofs mechanische Betrachtung der Natur kann ebensowenig zu einer vollständigen Erkenntnis derselben ausreichen, wie es z. B. zum Verständnis eines Gebäudes genügen würde, wenn man sich nur über die Struktur desselben unterrichtete, ohne sich danach zu erkundigen, wozu es bestimmt ist. Darum mufs für jede Naturforschung der Grundsatz aufgestellt werden, dafs sie neben den materiellen Bedingungen der Phänomene auch nach ihren Zwecken frage, neben den wirkenden auch die Finalursachen berücksichtige. Beide sind für die Begründung der speziellen Vorgänge in der Welt sowie des Weltganzen gleich notwendig; beide müssen als Gegenstände der Physik anerkannt werden. Und dafs die Finalursachen auch zur Entdeckung wichtiger Wahrheiten mit Erfolg angewendet werden können, zeigt u. a. die Lehre von der Brechung des Lichts. Die teleologische Naturanschauung wird daher von Leibniz acceptiert und gefordert, weil der Schöpfer der Dinge ein zweckthätiges Wesen ist, und sie soll der mechanischen, auch in Bezug auf die Einzelforschung, gleichberechtigt zur Seite treten*).

*) Ich hebe diese Bestimmungen ausdrücklich hervor, weil man dieselben für gewöhnlich nicht zu beachten pflegt; ja man scheint vielfach kaum eine Kenntnis von ihnen zu haben. Auch in der Gesch. d. d. Phil. S. 123 ff. wird davon nichts erwähnt; es ist hier nur von der teleologischen Begründung der mechanischen Gesetze die Rede.

„So wenig," sagt Leibniz, „mufs man die Zweckursachen aus der Physik ausschliefsen, dafs vielmehr durch jene alles bestimmt werden mufs, da ja die wirkende Ursache der Dinge intelligent ist, einen Willen hat und folglich nach dem Guten strebt" (4, 284). Man darf die Zweckursachen nicht vernachlässigen, „als ob Gott sich keinen Zweck setzte, indem er handelt, oder als ob das Gute nicht das Objekt seines Willens wäre. Im Gegenteil, darin (in der Zweckthätigkeit) mufs man das Prinzip aller Existenzen und Naturgesetze suchen, weil Gott sich stets das Beste vornimmt. . . . Die Wirkung mufs ihrer Ursache entsprechen, und es ist unvernünftig, eine souveräne Intelligenz einzuführen und dann, anstatt ihre Weisheit anzuwenden, sich nur der Eigenschaften der Materie zu bedienen, um die Phänomene zu erklären. Wie wenn ein Historiker, um eine Eroberung zu begründen, sagen wollte, dafs die Pulverkörner dieselbe veranlafst haben, ohne zu zeigen, wie die Voraussicht des Eroberers ihn die Zeit und die geeigneten Mittel hat wählen lassen. . . . Die mechanische und die finale Naturerklärung ist gut; beide sind nützlich, nicht blofs, um das Kunstwerk des grofsen Künstlers zu bewundern, sondern auch um etwas Nützliches in der Physik und in der Medizin zu entdecken. Und diejenigen, welche diese verschiedenen Wege einschlagen, sollten sich nicht gegenseitig herabsetzen. . . . Das Beste wäre es, beide Methoden zu verbinden; denn ich erkenne die Geschicklichkeit eines Künstlers nicht blofs, indem ich zeige, welche Pläne er verfolgte, indem er die Teile seiner Maschine verfertigte, sondern auch, indem ich die Mittel aufweise, deren er sich bediente, um jedes Stück zu verfertigen, besonders, wenn diese Mittel einfach und genial sind. . . . Indessen finde ich, dafs der Weg der wirkenden Ursachen hinlänglich schwer ist, wenn man ins Detail kommt. Aber der Weg der Finalursachen ist leichter und dient dennoch oft dazu, wichtige Wahrheiten zu finden. So fand Schnell die Gesetze von der Brechung des Lichts u. s. w." (445—448). „Die Betrachtung des Guten oder

der Zweckursachen wird mit Nutzen für die Erklärung der natürlichen Dinge angewendet, da ja der Urheber der Natur nach dem Prinzip der Ordnung und Vollkommenheit und mit der höchsten Weisheit handelt, und ich habe anderswo an dem Gesetz für die Brechung des Lichtes gezeigt, wie das Prinzip der Zweckursachen oft genügt, um die Geheimnisse der Natur zu entdecken" (472; auch 506). „Unsere Aufgabe ist es, die Spuren Gottes in den Dingen zu bewundern und nicht blofs seine Mittel, sondern auch die Zwecke der Dinge zu ergründen" (333). „Nicht blofs die wirkenden, sondern auch die Zweckursachen sind der Gegenstand physischer Untersuchung, ganz wie ein Haus nur mangelhaft erklärt würde, wenn man nur die Struktur seiner Teile, nicht auch seinen Zweck ermittelte" (398). „Die wahrhafte Physik mufs wirklich aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist der letzte Grund der Dinge, und die Kenntnis Gottes ist nicht weniger das Prinzip der Wissenschaften, als seine Essenz und sein Wille die Prinzipien der Wesen sind. . . . Weit entfernt, die Finalursachen und die Betrachtung eines mit Weisheit handelnden Wesens auszuschliefsen, mufs man vielmehr in der Physik alles aus ihnen ableiten. Das bemerkte schon Sokrates in dem Phädo des Platon, indem er gegen Anaxagoras auftrat, welcher zuerst ein intelligentes Prinzip über der Materie erkannte, ohne es doch anzuwenden, als er zu dem Universum kam, und, anstatt zu zeigen, wie diese Intelligenz alles aufs beste gemacht hat, alles durch die blofse Materie zu erklären versuchte u. s. w. u. s. w." (3, 54). Daher verweist denn auch Leibniz, wie bekannt, aufserordentlich häufig auf diese letztere Stelle aus dem platonischen Dialog und bespricht sie öfter mit grofser Ausführlichkeit. Vgl. ferner bes. 7, 273—279, 334—336 u. a.

Wie aber Gott nicht die einzelnen Handlungen der Substanzen miteinander in Übereinstimmung bringt, sondern nur die Ursache davon ist, dafs ihre Naturen zu einander passen, so dürfen wir auch in der teleologischen Naturerklä-

rung die einzelnen Erfahrungsthatsachen nicht unmittelbar aus der Zweckthätigkeit Gottes ableiten, sondern müssen sie aus ihren besonderen Zwecken zu begreifen suchen. Nur wenn es gilt, das Ganze des Universums und die mechanischen und physikalischen Prinzipien selbst zu begründen, müssen wir direkt auf die Quelle aller Dinge zurückgehen.

„Es ist nutzlos," sagt Leibniz, „in der Erklärung der Phänomene sich auf Gott zu berufen, wenn man nicht gleichzeitig die Mittel oder die Zwecke desselben im speziellen erklärt und die nächsten wirkenden oder die speziellen Zweckursachen angiebt" (4, 398). „Ich gestehe zu, daſs die besonderen Phänomene der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, ohne indessen ihre Zwecke und ihren wunderbaren Nutzen zu vergessen, den die Vorsehung mit ihnen beabsichtigt hat: aber die allgemeinen Prinzipien der Physik und der Mechanik selbst hängen von der Führung einer göttlichen Intelligenz ab und können ohne sie nicht erklärt werden" (3, 54), und wohl noch öfter.

Auch die mechanischen Gesetze hängen nämlich, wie aus der letzten Äuſserung des Philosophen zu ersehen ist, von den Finalursachen ab, müssen aus der Zweckthätigkeit Gottes hergeleitet werden. Auf den ersten Blick könnte dieser Satz freilich auffallend erscheinen, da wir doch früher gesehen haben, daſs die Prinzipien des Mechanismus, der mechanischen Gesetze in den unteilbaren Substanzen bestehen. Allein bei näherer Prüfung erweist er sich als wohlbegründet.

Allerdings müssen die Prinzipien des Mechanismus zunächst in den Monaden gesucht werden: Die Monaden handeln kraft ihres Begriffes so, wie es die mechanischen Gesetze verlangen. Aber daſs sie so handeln, daſs sie näher eine Natur haben, aus welcher solche Handlungen hervorgehen, diese Thatsache ist selbst unerklärlich. Denn daſs sie sich nicht in dieser Weise bethätigen muſsten, daſs keine Notwendigkeit dazu vorlag, daſs sie vielmehr auch Naturen hätten haben können, aus welchen solche Handlungen

nicht gefolgt wären, dies ergiebt sich aus einer näheren Betrachtung der Naturgesetze. Denn wenn man die Regeln der Bewegung ableiten will, so mufs man immer etwas voraussetzen, was nicht notwendig ist. So mufs man z. B., um sie zu erklären und zu begreifen, den Satz voranschicken, dafs in dem Universum die Wirkung immer der Ursache gleich sei oder dafs sich immer dieselbe Summe der bewegenden Kraft erhalte, und erst, wenn man sich dieses Satzes versichert hat, läfst sich der Nachweis führen, dafs die Dinge gerade denjenigen Gesetzen folgen müssen, welche die Erfahrung zeigt, läfst sich die Notwendigkeit dieser Gesetze einsehen. Aber dieses Axiom selbst kann nicht mehr abgeleitet, nicht mehr als notwendig bewiesen werden; es kann nicht gezeigt werden, dafs sich in der Welt dieselbe Summe der Kraft erhalten müsse; es würde ebensowohl auch eine Welt denkbar und möglich sein, in welcher dieses Prinzip keine Geltung hätte. Ist aber das letztere nicht notwendig, dann sind auch alle anderen Naturgesetze, da sie sich ja auf jenes Prinzip gründen, nicht notwendig. Mithin ist es auch nicht notwendig, dafs die Substanzen eine solche Entwicklung nehmen, wie es den mechanischen Gesetzen entspricht, dafs ihnen ein Wesen eignet, aus welchem eine solche Entwicklung resultiert; vielmehr hätten sie auch eine ganz andere Konstitution haben können. Freilich mufs nun zugegeben werden, dafs, wenn auch keine Notwendigkeit dafür zu entdecken ist, dafs die Substanzen so handeln, wie es die Naturgesetze vorschreiben, es dennoch keineswegs gleichgiltig ist, ob sie so oder irgendwie anders handeln, sondern dafs ein solches Handeln um der Vollkommenheit des Universums willen gefordert ist. Denn wenn die Dinge nicht die Naturgesetze beobachten würden, wenn beispielsweise die Ursache nicht regelmäfsig der Wirkung gleich wäre, so würde damit der Ordnung des Universums Eintrag geschehen. Es ist also im Interesse dieser Ordnung geboten, dafs die Substanzen diese Gesetze beobachten; es ist höchst zweckmäfsig, dafs dieses der Fall ist.

Wenn daher die Monaden sich kraft ihres Begriffes so bethätigen, wie es den mechanischen Gesetzen angemessen ist, so ist das einerseits nicht notwendig, und wenn es dennoch geschieht, so beruht dies also auf einem besonderen Willensakt Gottes, der ja den Substanzen ihre Naturen gegeben hat. Andererseits aber erheischt es doch die Vollkommenheit der Welt, dafs die Monaden sich in jenem Sinne bethätigen, und wenn ihnen also Gott solche Naturen verliehen hat, so war dies nicht die pure Willkür von ihm, sondern er hat dies gethan, um die Welt möglichst vollkommen zu machen, d. h. aus Zweckmäfsigkeitsgründen. Mithin sind die Naturgesetze zwar nicht notwendig, aber auch nicht ganz willkürlich, sondern sie halten die Mitte zwischen beidem, indem sie sich auf Zweckmäfsigkeitserwägungen Gottes gründen, auf die Wahl des Weisen zurückzuführen sind. Sie hängen daher von den Finalursachen ab, haben in der Zweckthätigkeit Gottes ihre Quelle.

„Die Gesetze der Bewegung," sagt Leibniz, „sind nicht willkürlich. . . . . Sie entstehen allerdings nicht aus dem Prinzip der Notwendigkeit, sondern aus demjenigen der Vollkommenheit und der Ordnung; sie sind ein Effekt der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann diese Gesetze auf mehrere Arten beweisen, aber man mufs stets etwas voraussetzen, was nicht von geometrischer Notwendigkeit ist. . . . . Man kann diese Gesetze begründen, indem man voraussetzt, dafs die Wirkung immer ihrer Ursache an Kraft gleich ist oder, was dasselbe, dafs dieselbe Kraft sich stets erhält. Aber dieses Axiom kann nicht bewiesen werden u. s. w. Diese Betrachtungen zeigen, dafs die Gesetze der Natur nicht notwendig, aber auch nicht völlig willkürlich sind. Die Mitte ist, dafs sie eine Wahl der vollkommensten Weisheit sind" (6, 319—321). „In der letzten Analyse der Gesetze der Bewegung ist man gezwungen, auf etwas zurückzugehen, was von den Finalursachen oder der Zweckmäfsigkeit abhängt" (322). „Die Weisheit Gottes hat ihn die Gesetze der Bewegung wählen lassen. Es erhält sich nach ihnen

dieselbe Gröfse der absoluten Kraft u. s. w. Aber durch die blofse Betrachtung der wirkenden Ursachen oder der Materie kann man keinen Grund für diese Gesetze angeben. Denn ich habe vielmehr gefunden, dafs man auf die Finalursachen zurückgehen mufs und dafs diese Gesetze nicht von dem Prinzip der Notwendigkeit abhängen, sondern von demjenigen der Zweckmäfsigkeit, d. h. von der Wahl der Weisheit" (603). „Die Gesetze, welche Gott der Natur vorgeschrieben hat, sind auf Zweckmäfsigkeitsrücksichten gegründet und halten die Mitte zwischen den geometrischen, absolut notwendigen und den willkürlichen Dekreten" (37). „Die Gesetze der Bewegung sind nicht von geometrischer Notwendigkeit, sind aber auch nicht rein willkürlich, sondern hängen von den Zwecken oder von dem Prinzip des Besten ab" (44). „Es giebt aufser den notwendigen Wahrheiten auch solche, die man positive nennen kann, weil sie Gesetze sind, die es Gott gefallen hat, der Natur zu geben. Wir lernen sie entweder durch die Erfahrung kennen oder durch die Vernunft, d. h. durch Erwägungen der Zweckmäfsigkeit, welche dieselben hat wählen lassen. Diese Zweckmäfsigkeit hat auch ihre Regeln; aber das ist die freie Wahl Gottes und nicht eine geometrische Notwendigkeit, welche das Zweckmäfsige vorziehen läfst. So ist die physische Notwendigkeit auf die moralische gegründet, d. h. auf die Wahl des Weisen. Diese physische Notwendigkeit ist das, was die Ordnung der Natur ausmacht, und besteht in den Regeln der Bewegung, die es Gott gefallen hat, den Dingen zu geben. Nicht ohne Grund also hat sie Gott gegeben, sondern das Prinzip des Guten und der Ordnung hat ihn dazu getrieben" (50). „Die Gesetze der Mechanik hängen von den Zweckursachen ab, d. h. von dem Willen Gottes, welcher determiniert war, das Vollkommenste zu thun" (4, 281). Vgl. ferner 4, 580, 506; 3, 54 f., 607 (1. Absatz), 623, 636, 645; 7, 270 g. E., 272 A, 280, 344 A u. a.

Übrigens machen wir noch ausdrücklich darauf aufmerksam, dafs der Satz Leibnizens, die mechanischen Gesetze

müssen teleologisch begründet werden, keineswegs eine unmittelbare Folge von der Grundbestimmung des Systems ist, daſs die Prinzipien dieser Gesetze in immateriellen Substanzen gefunden werden müssen. Denn wenn auch diese Prinzipien in den Monaden bestehen, welche eben so thätig sind, wie es jenen Gesetzen entspricht, so würde dies doch keineswegs ausschlieſsen, daſs die Monaden in dieser Weise thätig sein müssen, daſs überhaupt keine Welt denkbar wäre, in der die Substanzen nicht so handeln, in der die Dinge nicht den Naturgesetzen unterworfen sind, in welchem Falle eben diese letzteren notwendig wären und also nicht aus der Zweckthätigkeit Gottes hergeleitet werden könnten. Wenn daher Leibniz dennoch dieser Überzeugung ist, so wurde er zu derselben durch die Betrachtung der Natur jener Gesetze geführt, welche eben an sich selbst nicht notwendig sind, indem sie vielmehr, wenn man sie ableiten will, immer Axiome voraussetzen, die sich nur aus den Finalursachen begreifen lassen, wie aus den angeführten Beispielen deutlich erhellt. Wenn man es daher gewöhnlich so darzustellen pflegt, als ob die Lehre des Philosophen, daſs die Prinzipien des Mechanismus in den Monaden liegen, unmittelbar mit der anderen zusammenfalle, daſs diese Prinzipien in Zweckmäſsigkeitsrücksichten ihren Grund haben*), so ist das nicht korrekt. Auch hat ja Leibniz selbst diese Bestimmungen überall gesondert behandelt; fast niemals findet sich die Behauptung, daſs die Prinzipien des Mechanismus metaphysischer Natur seien, zusammen mit derjenigen, daſs derselbe von den Zweckursachen abhänge.

Ebenso ist der Satz von dem teleologischen Ursprung

*) Gesch. d. d. Phil. S. 123 werden diese beiden Sätze vollständig auf eine Linie miteinander gestellt; vgl. besonders die ebenda zu Anm. 4 beigebrachten Belegstellen. Dementsprechend heiſst es: „So fest Leibniz überzeugt ist, daſs sich die letzten Gesetze der Bewegung nur durch metaphysische oder, wie er wohl auch sagt, durch teleologische Erwägungen aufzeigen lassen, so entschieden verlangt er andererseits für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechanische Erklärung.“ Hiergegen ist indessen zu erinnern, daſs Leibniz die Worte „metaphysisch“ und „teleologisch“ nirgends ohne weiteres miteinander identifiziert.

der mechanischen Gesetze keineswegs schon mit den oben besprochenen Ausführungen Leibnizens gegeben, dafs die Erscheinungen und Vorgänge in der Natur nicht blofs aus ihren materiellen Bedingungen, sondern auch aus den Finalursachen erklärt werden müssen*). Denn wenn auch die Welt in allen ihren Teilen auf das zweckmäfsigste eingerichtet wäre, so würde daraus doch noch nicht folgen, dafs die mechanischen Gesetze nicht notwendig seien, sondern auf die Zweckthätigkeit Gottes zurückgehen. Auch diese Bestimmungen müssen daher immerhin noch auseinander gehalten werden.

Schlufs.

Rückblick auf die Monadenlehre.

Da wir in unserer nunmehr vollendeten Darstellung der Monadenlehre den Standpunkt des Philosophen, aus dem seine sämtlichen Überzeugungen allein begriffen werden können, nicht schon ursprünglich voraussetzen konnten, ihn vielmehr erst durch eine Besprechung der prinzipiellen Erörterungen des Systems selbst gewinnen mussten, da wir aus diesem Grunde auch die Bestimmungen des letzteren teilweise nicht in derjenigen Reihenfolge vortragen konnten, in welcher es an sich erwünscht und geboten gewesen wäre, da überdies endlich die Darstellung vielfach durch Einzeluntersuchungen unterbrochen wurde, so wird es nicht überflüssig sein, wenn wir derselben nun rückblickend eine kurze Übersicht über das Reinergebnis unseres Buches anschliessen.

Die Monadenlehre ist ein wesentlich konziliatorisches System; sie will die vorhandenen Weltanschauungen miteinander versöhnen. Näher will sie die mechanische Naturerklärung der Modernen, wonach alle Vorgänge auf die Bewegungen von Körpern zurückgeführt werden müssen, und die formalistische des Altertums und der Scholastiker,

*) In der Gesch. d. d. Phil. S. 123 ff. werden auch diese Bestimmungen nicht unterschieden.

wonach die Erscheinungen in den substantiellen Formen ihre Ursache haben sollen, miteinander vereinigen. Wollte nun aber Leibniz eine solche Vereinigung herbeiführen, so musste er nachweisen, dafs zwar alle einzelnen Phänomene aus dem Phänomen des Körpers und seiner Eigenschaften begründet werden können und müssen, dafs aber das Prinzip des Körpers selbst in einer substantiellen Form bestehe, welcher letztere Satz jedoch nicht bedeuten konnte, dafs der Körper durch die Formen entstehe, weil dies im Widerspruch zu dem ersten Satze, der das Phänomen des Körpers bereits erfordert, gestanden hätte, sondern dafs der Körper selbst in einer substantiellen Form realisiert, als Wesenhaftes repräsentiert sei. Ein solcher Nachweis aber hatte zur Voraussetzung, dafs der Körper und überhaupt alle Dinge, welche wir vorstellen, nicht die Erscheinungen einer äufseren Welt, sondern dafs diese Dinge selbst in uns repräsentiert sind. Und damit war dann ein vollständig neuer Standpunkt gewonnen.

Alle früheren Philosophen gingen von der Annahme aus, dafs unsere Vorstellungen die Wirkungen, die Erscheinungen unabhängig von uns existierender Substanzen seien, und sie beschäftigten sich daher regelmäfsig mit dem Probleme, was diesen Erscheinungen zu Grunde liege, wodurch sie entstehen. Leibniz dagegen nimmt an, dafs die äufseren Dinge selbst, die Objekte selbst in uns repräsentiert, dafs mithin unsere gesamten Vorstellungen etwas Ursprüngliches seien, lediglich aus unserem eigenen Grunde hervorgehen. Näher fordert er, dafs wir uns zunächst ganz und gar in der Sphäre der blofsen Vorstellungen aufhalten müssen, das Gebiet der Erscheinungen nicht überschreiten dürfen, indem wir hier Vorstellung aus Vorstellung, Erscheinung aus Erscheinung, und zwar die besonderen Erscheinungen aus der allgemeinen Erscheinung des Körpers, seiner Bewegungen und seines Widerstandes erklären. Und das Problem, mit welchem er es allein zu thun hat, ist dieses, worin die Prinzipien des Körpers, der Bewegung und des Widerstandes selbst bestehen.

Ehe jedoch dieses Problem befriedigend gelöst werden kann, mufs zunächst der Begriff des Körpers festgestellt sein; denn es ist nicht möglich, das Prinzip einer Sache zu finden, bevor man den Begriff derselben kennt. Der Begriff des Körpers wird nun aber von Leibniz natürlich so bestimmt, wie es durch seinen eigentümlichen Standpunkt gefordert ist. Da nun nach diesem Standpunkt der Körper nicht die Wirkung, die Erscheinung eines dritten, da er vielmehr selbst in uns repräsentiert ist, so definiert der Philosoph denselben auch nicht als eine Substanz, durch welche die Raumerfüllung entsteht, nicht als Ursache der Raumerfüllung oder als ein Wesen, welches den Raum erfüllt, sondern er setzt seinen Begriff in die Ausdehnung selbst, in die Ausbreitung selbst einer Natur, nämlich der Thätigkeit und des Widerstandes, und darin liegt zugleich, dafs er wesentlich nicht eine kontinuierliche, sondern eine diskrete Gröfse und näher ein Ganzes vieler Dinge ist, deren jedes ins Unendliche immer wieder ein solches Ganzes ist. Ebenso ist auch die Bewegung nach dem Philosophen ihrem Begriffe nach nicht der Grund dafür, dafs der Körper eine Zeitreihe durchläuft, sondern sie konstituiert sich durch die successive Wiederholung selbst einer Sache, durch die Dauer selbst einer Ortsveränderung, und auch damit ist schon gesagt, dafs sie wesentlich nicht etwas Kontinuierliches, sondern etwas Diskretes, und zwar ins Unendliche ein Ganzes vieler Zustände ist. Endlich ist auch der Widerstand nicht die Ursache dafür, dafs der Körper nur unter bestimmten Bedingungen bewegt werden kann, er besteht nicht in einer Reaktion des widerstehenden Körpers gegenüber dem angreifenden, sondern er besteht in der Eigenschaft selbst des Körpers, sich nur nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft oder dem Satz vom zureichenden Grunde bewegen zu lassen, d. h. in der absoluten Passivität.

Erst jetzt, nachdem der Begriff des Körpers klargelegt ist, kann das Prinzip desselben in Frage kommen. In dieser Beziehung handelt es sich jedoch, entsprechend

dem Standpunkte des Philosophen, natürlich nicht darum, was dem Körper zu Grunde liegt, wie er entsteht, sondern um das Prinzip des Körpers selbst. Dieses aber muſs in einer Seele und näher in einer aktiven und passiven Kraft gefunden werden. Der Körper selbst ist nämlich, wie schon aus seinem Begriffe hervorgeht, ins Unendliche ein Ganzes vieler Dinge, ein Aggregat als solches; er ist daher immer nur eine zufällige, keine wahrhafte Einheit, ja er hat überhaupt gar keine Realität, ist also ein reines Phänomen, wie ein Traumbild. Soll er daher nicht ein bloſses Phänomen sein, sondern Realität haben, soll es ein Wesen geben, in welchem der Körper selbst realisiert, als wirkliche Einheit, als Wesenhaftes repräsentiert ist, so muſs eine Substanz, welche nicht mehr ein Aggregat ist, eine unteilbare Substanz, eine Seele angenommen werden. Ebenso ist nun auch die Bewegung selbst, sofern man nur die Ortsveränderung in ihr betrachtet, so lange es keine Ursache der Bewegung giebt, etwas bloſs Relatives, von dem man nicht angeben kann, welchem Subjekt es zuzuteilen ist; und nicht minder ist sie als Veränderung eine bloſse Modifikation, jede Modifikation aber setzt ein Unveränderliches, Beharrendes voraus, dessen Modifikation sie ist. Soll also eine Ursache der Bewegung, ein solches Beharrendes, soll eine Substanz existieren, in welchem die Bewegung selbst im Keime und als Beharrendes ausgedrückt ist, so müssen wir eine aktive Kraft einführen. Endlich kann auch für den Widerstand selbst, für die Passivität selbst des Körpers, vermöge deren der letztere nur nach dem Satz von der Erhaltung der Kraft bewegt werden kann, kein Grund angegeben werden, da ja die Ausdehnung, welche das Wesen des Körpers ausmacht (denn er konstituiert sich durch die Ausdehnung einer Natur), gegen jede Bewegung völlig indifferent ist. Soll sich mithin ein Grund für den Widerstand des Körpers, ein Wesen finden, in welchem der Körper selbst als passives Vermögen dargestellt ist, so muſs in ihm eine passive Kraft anerkannt werden.

Besteht nun hiernach das Prinzip des Körpers in einem unteilbaren Wesen, einer Seele, so mufs das Gleiche natürlich auch von denjenigen Körpern gelten, welche er selbst in sich enthält, da ja doch der Körper wesentlich ein Ganzes vieler Körper ist, deren jeder abermals ein solches Ganzes ist. Ist aber das Prinzip jedes dieser besondern Körper wiederum eine einfache Substanz, eine Seele, so erhalten wir also als das allein Wesenhafte in dem Körper eine Unendlichkeit einfacher Substanzen, welche in einem organischen Verhältnis zu einander stehen. Diesen allein kommt die gesamte Realität zu. Die Körper dagegen und die ganze materielle Welt sind nichts weiter als rein subjektive Phänomene ohne jedwede objektive Realität, Phänomene, welche lediglich aus unserer eigenen Natur stammen, sie gleichen wohlgeregelten und wohlbegründeten Träumen. Der Raum und die Zeit jedoch bezeichnen, wie aus den Begriffen des Körpers und der Bewegung folgt, nur die Ordnung dieser Phänomene *selbst*, sofern sie koexistieren, bez. successiv sind.

Die Substanzen, die hiermit als das allein Reale erkannt sind, die Monaden sind nun ihrer Ableitung gemäfs die einem Körper entsprechenden Einheiten, sie sind das als Unteilbares und Substantielles, was der Körper, dessen Seele sie sind, als Vielheit und Phänomen ist, oder sie sind die einfachen Wesen, welche diesen Körper in sich repräsentieren. Näher sind sie aktive und passive Kräfte. Sofern aber die Monade eine aktive Kraft ist, ist sie das im Keime und als Unveränderliches, was die *Bewegungen* ihres Körpers entfaltet und als Veränderungen sind, repräsentiert sie diese *Bewegungen* in einer Einheit und in einem Beharrenden. Da jedoch in jeder Bewegung zwei Momente, die Ortsveränderung und das Streben nach ihr, zu unterscheiden sind, so besteht also die Substanz in dem *einen* und unveränderlichen Akte, welcher alle Bewegungen des Körpers in sich ausdrückt, d. h. in einem Vermögen, sowie in dem unveränderlichen Streben, dieses Vermögen zu entwickeln, d. h. in einem auf das Ziel der in dem letzteren

angelegten Thätigkeiten (und also mittelbar auch auf diese selbst) gerichteten Streben, mithin einem Begehren; sie ist daher nicht ein bloſses Vermögen, sondern schlieſst auch ein Begehren in sich, kraft dessen sie durch sich selbst zur Handlung übergeht, und diese Handlungen müssen nun natürlich, entsprechend dem, was in jenem Vermögen präformiert ist, die Bewegungen des Körpers der Substanz in sich darstellen. Weil aber die Monade ferner auch eine passive Kraft ist, so ist der Akt, welcher soeben als aktive Kraft bezeichnet wurde, nur beschränkt thätig, ist er dem Satz vom zureichenden Grunde unterworfen, repräsentiert er nur die Bewegungen eines Körpers, eines Leibes in sich, eine Beschränkung, die der Substanz, wenn sie nur aktiv wäre, natürlich nicht zukommen würde; und demgemäſs gehen auch aus der Kraft nur solche Thätigkeiten hervor, welche eben die Veränderungen eines Leibes darstellen. Repräsentiert nun aber jede Monade die Bewegungen ihres Körpers, so muſs sie notwendig zugleich auch eine äuſsere Welt repräsentieren: denn die Bewegungen ihrer Organe sind ja doch wesentlich nur die Wirkungen dessen, was in der Welt vorgeht, und indem sie daher jene ausdrückt, drückt sie notwendig auch diese aus. Und da endlich mit dem Begriffe der Repräsentation auch derjenige der Vorstellung, der Perzeption gegeben ist, so stellt also jede Monade die Bewegungen ihres Körpers vor und infolgedessen auch die äuſseren Dinge, oder sie perzipiert die äuſseren Dinge gemäſs den Eindrücken, welche diese auf ihren Leib machen.

Die Substanz ist hiernach identisch mit der Kraft; sie ist der beharrliche Akt, welcher sämtliche Bewegungen ihres Körpers und vermittelst dieser die Welt oder welcher ihren gesamten Entwicklungsgang in sich repräsentiert. Wie aber diese Worte nicht bloſs bedeuten, daſs die Substanz den letzteren als ihr Objekt in sich enthalte, sondern daſs sie selbst eine Darstellung desselben sei, so ist auch der besondere individuelle Inhalt dieses Entwicklungsganges nicht etwas für sie nur Accidentelles, sondern er gehört zu

ihrem eigenen Wesen. Der Begriff der Substanz ist daher dieser, dafs sie eine vollständige Repräsentation alles dessen ist, was ihr jemals geschehen kann; oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Substanz ist zu definieren als ein Wesen, aus dessen Begriff sich alle Prädikate, welche im Laufe der Zeit von ihm ausgesagt werden können, ableiten lassen. Während mithin die substantiellen Formen der früheren Philosophen nur die Gründe für die allgemeinen Prädikate derjenigen Dinge darstellten, deren Formen sie bildeten, d. h. allgemeine Substanzen waren, sind dagegen die Leibnizischen Substanzen die Gründe für alle, auch für die rein individuellen Prädikate, welche ihnen je zugesprochen werden können, d. h. individuelle Substanzen. Indem in die antike formalistische Weltanschauung von Leibniz das moderne Element aufgenommen wird, müssen notwendig an die Stelle der allgemeinen Substanzen der Alten individuelle Substanzen treten.

Schliefsen nun die Monaden ihrem Wesen nach schon ursprünglich ihre gesamte Entwicklung in sich, so stellen sie andererseits auch von dem Universum nicht blofs einen Teil, sondern sie stellen das gesamte Universum vor. Denn da ihre Vorstellungen nicht die Wirkungen, die Erscheinungen unabhängig von ihnen existierender Substanzen sind, da vielmehr die äufseren Dinge selbst in ihnen repräsentiert sein sollen, so mufs notwendig auch die ganze Welt in ihnen repräsentiert sein, weil alles, was in dieser vorgeht, in gleicher Weise zu den äufseren Dingen gehört; und überdies teilt sich jede Veränderung in dem Weltall wegen der kontinuierlichen Ausbreitung und gleichmäfsigen Teilbarkeit der Materie sämtlichen Körpern, also auch dem Leibe der einzelnen Monade mit, woraus von selbst folgt, dafs die letztere von allen diesen Veränderungen eine Kenntnis haben mufs.

So trägt jede Monade beständig eine Unendlichkeit von Vorstellungen in sich, indem sie ihre gesamte Zukunft, ihre gesamte Vergangenheit und überdies das gesamte Universum repräsentiert. Aber die meisten dieser Vorstellungen sind

nur aufserordentlich klein. Denn da sie ihre Zukunft nur im Keime ausdrückt, so kann sie dieselbe auch nur schwach ausdrücken, wie dies letztere auch von fast allen Ereignissen ihrer Vergangenheit wird gelten müssen; und ebenso wird sie auch die Vorgänge in dem Universum in der Hauptsache nur unvollkommen wahrnehmen können, da sie ja dieselben nur vermittelst der Eindrücke wahrnimmt, welche sie in ihrem Leibe hervorbringen, diese Eindrücke aber im allgemeinen nur verschwindend gering sind. Weil nun so die Monade jederzeit unendlich viele Vorstellungen auf einmal hat und diese Vorstellungen zumeist nur klein und unmerklich sind, so ist sie nicht imstande, dieselben alle auseinander zu halten, sie voneinander zu unterscheiden, und kann sie mithin gröfstenteils nicht deutlich, sondern nur konfuse bemerken. So ist mit dem Wesen der Substanz auch der Unterschied der Deutlichkeit und Verworrenheit ihrer Vorstellungen gegeben.

Das Prinzip ferner, kraft dessen die Monaden zur Thätigkeit übergehen, ja sogar beständig thätig sind, besteht in einem Streben zur Veränderung, welches Streben näher ein Begehren ist; die Monaden werden zu ihrer Thätigkeit durch Begehrungen bestimmt. Nun ist jede Begierde ein Streben nach einem durch das Mittel bestimmter Handlungen erreichbaren Erfolg oder Ziel. Indem sich daher die Substanzen nach Begierden regeln, regeln sie sich auch nach Zwecken, und sie sind also zweckthätige Wesen. Diese Begierden determinieren ferner die Monaden in jedem Momente zu einer bestimmten Handlung; aber weil sie blofse Begierden, blofse Neigungen sind, versetzen sie dieselben doch niemals in die Notwendigkeit, so zu handeln, lassen ihnen vielmehr unter allen Umständen ihre vollkommene Wahlfreiheit; sie machen sie nur geneigt, sie inklinieren nur, aber sie nötigen nicht. Und wenn daher die Substanzen auch immer und ausnahmslos diejenige Entwicklung nehmen, welche ihren Neigungen entspricht, so müssen sie sich doch keineswegs in dieser Weise entwickeln; ihre Handlungen sind sicher und unfehlbar, aber sie sind nicht notwendig.

Die Monaden sind mithin ihrer Natur nach zweckthätige und frei handelnde Wesen.

Sind weiter alle Äufserungen der Monaden nur die Entfaltung dessen, was ursprünglich in ihnen angelegt ist, nur eine Folge ihres eigenen Begriffes, so ergiebt sich, dafs sie auch keinen physischen Einflufs aufeinander haben, wie die Dinge der materiellen Welt, dafs vielmehr, wenn ihre Handlungen, wie es die Erfahrung lehrt, einander entsprechen, dies nur ein selbständiges Zusammentreffen, ein spontanes Übereinstimmen, nur eine Harmonie ist, und dafs diese Harmonie ihrer Handlungen in ihrem Begriffe, in ihren Naturen begründet ist, nur daher kommt, weil sie alle ein solches Wesen, solche Naturen haben, dafs die aus diesen hervorgehenden Veränderungen von selbst in Beziehung zu einander stehen, weil sie alle wesentlich Repräsentationen eines und eben desselbigen Universums von dem einer jeden von ihnen eigenen Gesichtspunkte aus sind. Ebenso ergiebt sich, dafs die Monaden auch nicht aufeinander handeln und voneinander leiden, dafs sie vielmehr allein aus sich selbst heraus, kraft ihres Begriffes so thätig, bez. so beschränkt sind, wie sie es sein müfsten, wenn sie sich zu einander handelnd und leidend verhalten würden, und dafs wir nur darum von der einen Substanz sagen, sie handle in Bezug auf eine andere und diese leide von jener, weil die erstere in derselben Hinsicht thätig, in welcher die zweite beschränkt, weil jene vollkommener ist als diese oder weil die eine dieselbe Veränderung deutlicher, welche die andere verworrener ausdrückt, weil jene eine deutlichere Vorstellung hat als diese, kurz dafs sich der Unterschied des Handelns und Leidens, den wir in den Phänomenen bemerken, sich in der Welt der Substanzen auf denjenigen der Deutlichkeit und Verworrenheit ihrer Vorstellungen zurückführt.

Diese Harmonie der Monaden ist nun aber durch sich selbst nicht vollständig zu begreifen. Die Frage freilich, wie die Korrespondenz der Substanzen *entstehe*, werden wir nicht mehr aufwerfen können, da ja die letztere aus dem

eigenen Begriffe der Dinge folgen soll, dieser aber etwas Primitives und Unableitbares ist. Wohl aber erhebt sich die Frage nach dem Prinzip für die Erscheinung selbst, dafs die Substanzen solche Begriffe haben, dafs ihnen ein solches Wesen eignet, kraft dessen sie in spontanem Verkehr miteinander stehen. Denn wenn auch die Begriffe, welche den Substanzen einmal zukommen, etwas Ursprüngliches sind, an denen nichts geändert werden kann, so hätten doch die Dinge statt dieser Begriffe auch ganz andere, ihrerseits ebenso unabänderliche Begriffe haben können; in der Region der ewigen Wahrheiten, der Möglichkeiten giebt es noch unendlich viele Begriffe, welche den Dingen hätten verliehen, welche hätten realisiert werden können. Soll es daher ein Prinzip für die Thatsache selbst geben, dafs die Substanzen harmonische Naturen haben, soll ein Wesen existieren, in welchem das Realisieren selbst der Naturen der Dinge repräsentiert und ausgedrückt ist, so müssen wir einen Gott annehmen. Diesem Gott müssen also alle Begriffe, welche die Dinge hätten haben können, all' die unendlich vielen möglichen Essenzen der Dinge durch seinen Verstand als etwas Primitives und Unableitbares, von dem göttlichen Willen selbst Unabhängiges gegeben werden; er mufs sich dieselben vergegenwärtigen, sie je nach ihrer Zusammengehörigkeit in Welten ordnen, von diesen möglichen Welten eine bestimmte zur Realisation, zur Schöpfung auserwählen, sie in die Wirklichkeit überführen, sie realisieren, schaffen; er mufs der einem solchen Realisieren und Schaffen entsprechende, der dieses Realisieren repräsentierende Akt sein.

Da also Gott nicht der Grund dafür ist, dafs die Welt entsteht, da er vielmehr das Realisieren selbst der Naturen der Dinge ausdrückt, so schafft er auch die Welt nicht blofs einmal, sondern er schafft sie unaufhörlich von neuem, und diese Welt ist darum die kontinuierliche Produktion und gleichsam eine beständige Emanation Gottes, sodafs sie in demselben Momente, in welchem Gott aufhören würde zu wirken, in das Nichts verschwinden würde. Re-

präsentiert ferner Gott das Realisieren der Welt, so mufs er natürlich auch diese Welt selbst repräsentieren, er mufs das gesamte Universum mit allen endlichen Monaden und zwar, da er die Quelle desselben ist, natürlich alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Vorgänge in ihm auf einmal und absolut deutlich vorstellen. Wenn er endlich die thatsächlich existierende Welt aus einer Unendlichkeit anderer möglicher Welten auserlesen soll, so mufs es auch einen Grund geben, welcher ihn bestimmt, gerade dieser und keiner anderen Welt den Vorzug zu geben. Dieser Grund aber darf natürlich nicht nötigender Natur sein, weil sonst überhaupt keine Wahl mehr möglich wäre; er kann also nur in einer Neigung bestehen. Gott handelt daher nach einer Neigung. Diese Neigung treibt ihn dazu, eine bestimmte Welt und zwar die beste von allen möglichen zum Dasein zu rufen; aber als blofse Neigung erlegt sie ihm doch nicht die Notwendigkeit dazu auf, sie determiniert ihn, sie inkliniert ihn, aber sie nötigt ihn nicht; und obwohl daher Gott sich immer und unfehlbar zu dem entscheidet, worauf seine Neigung geht, so mufs er sich doch niemals so entscheiden, behält vielmehr jederzeit seine souveräne Freiheit, irgend eine andere Resolution zu fassen. Und deshalb ist auch die Welt nicht notwendig, sondern sie ist das freie Produkt einer nach Neigungen und mithin nach Zwecken handelnden Substanz.

Ist aber das Universum die freie Schöpfung eines zweckthätigen Gottes, so ist es klar, dafs dasselbe auch zweckmäfsig eingerichtet sein mufs. Dann aber werden wir auch nur in dem Falle zu einer vollkommenen Erkenntnis desselben gelangen können, wenn wir die Erscheinungen nicht blofs aus ihren mechanischen und materiellen Ursachen, sondern auch aus ihren Zwecken zu begreifen suchen. Wenn daher das System mit dem Grundsatze beginnt, dafs alle Phänomene mechanisch expliziert werden müssen, so erfährt derselbe nun zum Schlusse eine Ergänzung dahin, dafs wir uns nicht ausschliefslich mit einer mechanischen Betrachtung

der Natur begnügen dürfen, sondern dafs wir aufserdem auch noch nach den Zwecken forschen müssen, welche die Welt im einzelnen wie im ganzen verfolgt, dafs mithin der mechanischen Welterklärung die teleologische gleichberechtigt zur Seite treten mufs. Und eine Analyse der Grundgesetze der Mechanik und der Physik zeigt sogar, dafs auch diese Gesetze nur aus der Zweckthätigkeit Gottes begriffen werden können, also in den Finalursachen ihren Grund haben.

Aus dieser kurzen Übersicht ersieht man nun, dafs alle Hauptbestimmungen der Monadenlehre aus einer Grundtendenz entsprungen sind, aus der Tendenz nämlich, die antike formalistische mit der modernen mechanischen Weltanschauung zu verbinden, dafs sie insgesamt aus dem Probleme hervorgewachsen sind, ob nicht zwar die Besonderheiten der Natur mechanisch begründet, aber die Prinzipien des Mechanismus selbst in den substantiellen Formen gesucht werden müssen. Ja, es gilt dies sogar nicht blofs von den hervorragenderen, sondern überhaupt von allen Bestimmungen des Philosophen. Schon unsere frühere Darstellung hat gelegentlich sehen lassen, wie selbst die speziellsten Angaben Leibnizens im engsten Zusammenhange mit seinem sonstigen Standpunkte stehen, ja teilweise ohne eine Kenntnis des letzteren nicht einmal verständlich sind; es würde sich dies aber in noch viel überraschenderem Mafse bestätigen, wofern man das Detail seiner Lehre einer eingehenderen Analyse unterziehen würde. Wenn wir es daher früher als eine höchst auffällige und befremdliche Erscheinung bezeichnen mufsten, dafs es dem Leibnizischen System, wie man es bisher vorgetragen hat, an einem einheitlichen und leitenden Gedanken fehle, aus welchem die hauptsächlichsten Sätze desselben sich begreifen lassen und in welchem sie ihr vereinigendes Band finden (vgl. S. 12 f.), so trifft dieser Vorwurf auf das System, wie es sich nach unserer Auffassung gestaltet, so wenig zu, dafs vielmehr danach alle Sätze desselben samt und sonders mit einer wahrhaft imponierenden Folgerichtigkeit aus einem Standpunkte hervorgegangen,

nur die notwendigen Konsequenzen einer Grundtendenz und eines Grundproblemes sind.

Zugleich erhellt aus unseren Ergebnissen die geschichtliche Stellung Leibnizens so unmittelbar, dafs es in dieser Beziehung überhaupt keiner besonderen Auseinandersetzung mehr bedarf, und damit findet wiederum eine Frage ihre vollständige Erledigung, deren unbefriedigende Beantwortung durch die herkömmlichen Darstellungen der Monadenlehre wir früher als ein Anzeichen für die Unzulänglichkeit derselben geltend machten (vgl. S. 13 f.).

Und ebenso läfst sich auf Grund unserer Untersuchungen der Entwicklungsgang Leibnizens, den die bisherige Forschung, wie wir früher (S. 14 f.) in dem gleichen Zusammenhange angeführt haben, so gut wie vollständig im Dunkeln gelassen hatte *), mit annähernder Sicherheit feststellen. Um die wichtigsten Daten in dieser Beziehung anzugeben, so fafste Leibniz um das Jahr 1675 den Plan, zwischen der modernen und der älteren Spekulation durch die Aufstellung eines neuen Systemes eine Versöhnung herbeizuführen, und legte sich zu diesem Zwecke die Frage vor, ob nicht trotz der Anwendbarkeit des Mechanismus im einzelnen doch die Prinzipien des Mechanismus selbst in den substantiellen

*) Es sind allerdings in neuerer Zeit eine ganze Reihe von Monographieen (merkwürdigerweise fast lauter Doktordissertationen) erschienen, welche es sich zur Aufgabe gesetzt haben, die Entstehung der Monadenlehre aufzuklären; die letzte von ihnen ist, soviel ich weifs, diejenige von L. Stein (vgl. sein oben S. 206 angeführtes Buch). Dieselben haben aber keine auch nur halbwegs klare Anschauung über die Entstehung des Systems zu geben vermocht, wie sie überhaupt kaum zu irgendeinem gesicherten Resultate geführt haben. Der Grund für diese Erscheinung liegt darin, dafs sie alle die Lösung ihrer Aufgabe auf einem falschen Wege erstrebt haben, nämlich nicht in erster Linie, wie es allerdings das allein Richtige wäre, durch eine gründliche Untersuchung und Analyse der Monadenlehre selbst, sondern durch eine Zergliederung der wenigen ihrer Bildung vorangehenden philosophischen Schriften Leibnizens. Die Verkehrtheit dieses Verfahrens, auf welche ich schon wiederholt aufmerksam gemacht habe, kommt nun recht deutlich zum Vorschein; denn durch unsere Darstellung des Systems werden diese Arbeiten ihrem wesentlichen Inhalte nach, wie mit leichter Mühe nachgewiesen werden könnte, wie aber auch ohne weiteres klar ist, ausnahmslos hinfällig; insbesondere erweist sich auch diejenige von Stein Punkt für Punkt als haltlos.

Formen bestehen. Indem er dann an die Lösung dieser Frage heranging, ergab sich ihm in einsamem Nachdenken, in etwa zehnjähriger grandioser Gedankenarbeit diejenige Weltanschauung, welche sich in der Monadenlehre niedergelegt findet und deren Bildung spätestens im Jahre 1685 ihren vollständigen Abschluſs fand. Bereits im Anfange des folgenden Jahres faſste er dieselbe endlich in dem „metaphysischen Discurs“ zu einem zusammenhängenden Ganzen zusammen, und dieses Werk setzt nicht nur sämtliche Bestimmungen der Monadenlehre ohne Ausnahme bereits voraus, sondern es führt sie auch zum gröſsten Teile ausdrücklich auf. Die durchsichtige Klarheit, welche über das System des Philosophen ausgebreitet ist, kennzeichnet so auch seine Entwicklung. Im Beginn seiner Universitätsstudien beschäftigte er sich eindringlichst mit der formalistischen Philosophie der Alten und vorzugsweise der Scholastiker; als er darauf die neuere Wissenschaft kennen lernte, gab er jener den Abschied und wandte sich mit Begeisterung einer rein mechanischen Naturerklärung zu, von deren alleiniger Richtigkeit er noch im Anfange der siebziger Jahre des 17. Jahrhunderts fest überzeugt war. Dynamische Entdeckungen, die er während seines Pariser Aufenthaltes machte, lieſsen alsdann den Entschluſs in ihm heranreifen, die beiden philosophischen Richtungen, durch welche ihn sein eigener Studiengang nacheinander hindurchgeführt hatte, zu einem harmonischen System zu verschmelzen, und dies führte ihn nun zu der Monadenlehre, die er um die Mitte der achtziger Jahre vollendete, um sie von da an unverändert bis an sein Lebensende festzuhalten. Die nähere Begründung und Ausführung dieser Sätze würde aber noch eine eigene Erörterung notwendig machen, auf die wir uns hier nicht mehr einlassen können.

Wenn man nun endlich die Darstellung eines Systems gemeinhin mit der Aufzeigung seiner Lücken und Widersprüche abzuschlieſsen pflegt, so muſs bei der Monadenlehre an die Stelle eines solchen Abschlusses die Erklärung gesetzt werden, daſs dieses System überhaupt keinen Widerspruch

in sich enthält. Wir meinen natürlich keinen Widerspruch mit sich selbst; denn ob es mit den Thatsachen der Erfahrung oder mit anerkannten Ergebnissen der Wissenschaft in Konflikt steht, das zu entscheiden, ist hier nicht der Ort und gehört nicht in den Rahmen dieses Buches. Es ist freilich eine weit, oder wir können vielleicht sagen, eine allgemein verbreitete Vorstellung, dafs es keine Philosophie gebe, ja geben könne, welche sich nicht in einen oder mehrere fundamentale Widersprüche verwickle, welche nicht in letzter Beziehung zu einem Zwiespalt ihrer eigenen Bestimmungen führe, in dem die Einseitigkeit ihrer Prinzipien zum Vorschein komme und durch den das Denken aufgefordert werde, über sie hinauszugehen und eine neue, auf soliderem und dauerhafterem Grunde sich aufbauende Weltanschauung zu suchen. Diese Vorstellung, die bisher durch die Geschichte scheinbar gerechtfertigt worden ist, wird, so glauben wir wenigstens, durch die Leibnizische Philosophie glänzend widerlegt. Die Monadenlehre, freilich nicht dasjenige System, welches man gemeiniglich dafür auszugeben pflegt — denn dieses ist, wie früher (S. 17) schon hervorgehoben wurde, voll von unversöhnten Gegensätzen —, sondern die Monadenlehre, wie sie oben dargestellt wurde, scheint in der That keinen solchen Zwiespalt aufzuweisen. Wir wenigstens kennen keinen solchen, wir wüfsten auch nicht, wo er sich finden sollte, und wir denken, dafs er auch nicht nachgewiesen werden wird. Dieses merkwürdige System schliefst wirklich keinen Satz in sich, der nicht mit der strengsten Folgerichtigkeit aus den Grundanschauungen des Philosophen entspränge, der nicht in allseitiger Übereinstimmung mit den Prinzipien und mit den übrigen Überzeugungen desselben stände, und die tiefe, fast blendende Klarheit, mit welcher sich aus dem Standpunkte des Ganzen alles Einzelne entwickelt und umgekehrt dieses durch sich selbst auf jenen hinweist, fordert die höchste Bewunderung heraus. Diese noch von keinem anderen Philosophen der älteren oder neueren Zeit auch nur annäherungsweise erreichte absolute

Widerspruchslosigkeit der Monadenlehre, verbunden mit den übrigen hervorragenden Eigenschaften derselben, der Kraft und Tiefe der Spekulation, der ihr von Hause aus innewohnenden Vielseitigkeit, der Energie des Denkens, dem unvergleichlichen Scharfsinn und der echt wissenschaftlichen Exaktheit und Sorgfalt, mit welcher ihr dem gewöhnlichen Gedankenkreise so ferne liegender Standpunkt festgehalten, in seine Konsequenzen verfolgt und bis in das Einzelnste durchgeführt wird, ist es auch, welche diesem Systeme eine exceptionelle Stellung vor allen anderen Systemen verleiht. Die Leibnizische Monadenlehre ist die schönste und vollkommenste Frucht des philosophischen Denkens, sie ist das vollendetste und glanzvollste System, welches die Geschichte der Philosophie kennt.

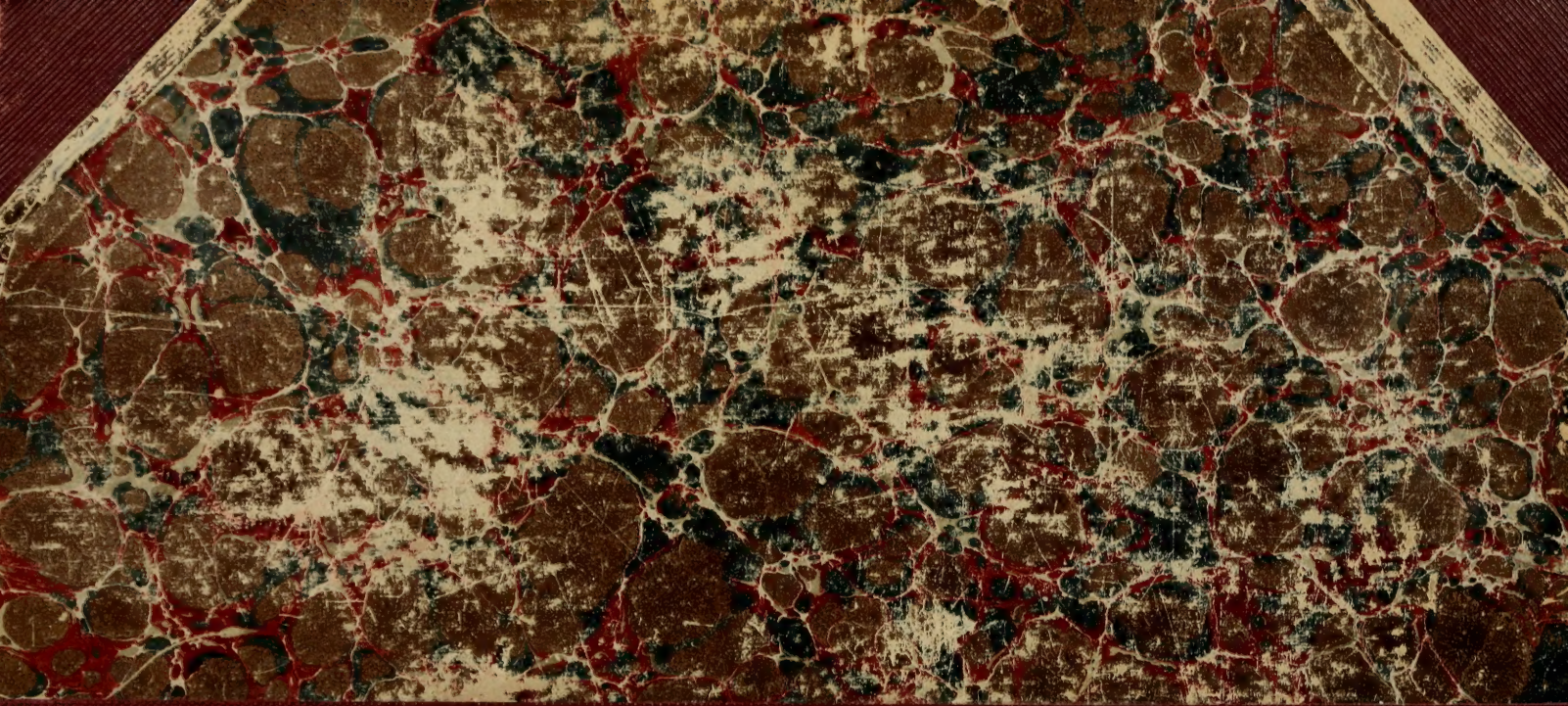
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

B
2580
Z7D5

Dillmann, Eduard
Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 08 06 004 5